JUAN A. ORTEGA Y MEDINA

REFORMA Y MODERNIDAD

EDICIÓN Y PRESENTACIÓN

ALICIA MAYER GONZÁLEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

REFORMA Y MODERNIDAD

REFORMA Y MODERNIDAD

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Historia General / 19

JUAN A. ORTEGA Y MEDINA

REFORMA Y MODERNIDAD

EDICIÓN Y PRESENTACIÓN DE
ALICIA MAYER GONZÁLEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1999

Primera edición: 1999

DR © 1999, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510. México, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-74-03-8

A Carlos Bosch García
In memoriam

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, de Alicia Mayer 7

PRÓLOGO, de Juan A. Ortega y Medina 23

I. LOS OBLIGADOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

EL DESVÍO DE UNA MISIÓN PROVIDENCIAL 29
Cruzada tradicional española: el programa africano de Isabel 29
Culminación del momento histórico 34
Desaliento y nueva esperanza. Un viraje decisivo . . . 35

LA IDEA IMPERIAL DE CARLOS V 39
Los tres rumbos del Imperio 39
La tradición imperial española: *Hispaniae consolatio* . 42
La decisión española 46
La idea de un príncipe erasmista 47
Las tendencias de Europa a la dispersión 53
Una oración ejemplar y europeizante 56
El proyecto ecuménico 60

II. PROYECCIÓN Y TRASCENDENCIA HISTÓRICA DE LA REFORMA

EL DOGMA DE LUTERO 65
Planteamiento previo: antecedentes históricos 65
El contraste alemán: nacionalismo religioso 72
Alemania en vísperas de la Reforma. El rompimiento 74
La justificación por la fe: *sola fides* 89
El lugar de la moral. La servidumbre de la libertad . . 95

EL DOGMA DE CALVINO 101
La predestinación: *decretum horribile* 101
La doctrina de la gracia 105
El ascetismo intramundano (*innerweltliche Askese*) . . 108
La vocación (*Beruf*) cristiana 111

LA REFORMA Y EL CAPITALISMO 119
Una contradicción palmaria. El espíritu del capitalismo 119
El *ethos* del capitalismo 127
El mammonismo del hombre moderno 132

REFORMA, REVOLUCIÓN Y MODERNIDAD 141
Libertad e igualdad: individualismo espiritual y capitalismo 141
La evolución hacia el Estado moderno. La idea de progreso 151
Dos significaciones revolucionarias 160
El transfondo de la idea de perfectibilidad 163

LA REFORMA Y LAS IDEAS ECONÓMICAS TRADICIONALES 167
El concepto de riqueza en el catolicismo y en el protestantismo 167
El comercio y la usura en los dos credos 172

CONCLUSIONES 183

BIBLIOGRAFÍA 199

ÍNDICE ONOMÁSTICO 213

PRESENTACIÓN

I

Reforma y Modernidad. Así se titula esta obra de Juan A. Ortega y Medina que, por una curiosa paradoja, fue la primera que escribió formalmente este ilustre maestro, allá por el año de 1952, para convertirse en un libro, pero fue la última en publicarse, seis años después de su muerte. Muchos se preguntarán por qué se considera vigente un trabajo escrito en 1952, hasta ahora inédito, que se rescata casi medio siglo después de las entrañas del olvido. Es necesario abrir un espacio para contar brevemente la particular historia de este libro que el lector tiene ahora en sus manos, así como reseñar los elementos que aporta para el quehacer historiográfico.

Para ello debemos referirnos primero a su autor. Cuando en los círculos académicos de la historia en México, particularmente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, se menciona el nombre de Juan Antonio Ortega y Medina (1913-1992), se piensa inmediatamente en esa figura erguida de gran talante, quien llegó a ser considerado un incansable investigador y maestro, formador de muchas generaciones, un tutor generoso, exigente, un escritor prolífico, un cultivador apasionado de la historia de las ideas y de la historiografía, tanto la europea como la mexicana. Cuando murió, en 1992, dejó un legado de 15 libros, más de 60 artículos, además de abundantes ensayos, traducciones y ediciones, y una larga y brillante cauda de discípulos, muchos de los cuales son ahora profesores e investigadores sobresalientes.

En una obra pesan siempre las reflexiones, el trabajo y las experiencias vividas. Los escritos de Ortega y Medina revelan una asombrosa continuidad; mantienen una temática que forma un armónico conjunto y responden a las necesidades anímicas personales y a las inquietudes, amén de que los contenidos, si se

analizan con profundidad, realzan la preocupación histórico-filosófica vital del autor.

Cuando nuestro querido mentor falleció su contribución escrita era ya ampliamente reconocida en nuestro país. Títulos como *La evangelización puritana en Norteamérica*, *Destino Manifiesto*, *México en la conciencia anglosajona* o *El conflicto anglo español por el dominio oceánico*, por mencionar algunos, son estudios profundos, mesurados y madurados por la experiencia en los ámbitos de la investigación y de la docencia, con aportaciones al quehacer historiográfico realmente dignas de consideración. El libro que ahora presentamos, *Reforma y Modernidad*, debe considerarse no a la luz de la generosa producción de los últimos años, donde la experiencia del maestro, la perspectiva vital, el cúmulo de conocimiento y la práctica profesional se hacían manifiestas. Por el contrario, ésta es la obra de un investigador joven, de un hombre que aún no cumplía los 40 años, en suma, se trata de uno de sus primeros trabajos de análisis historiografico. Sin embargo, puede ya apreciarse en esta temprana contribución esa reflexión crítica tan aguda que caracterizó a Ortega y Medina y su honda percepción de los fenómenos históricos trascendentes, "de larga duración" como les llamó Fernand Braudel a aquellos que vinculaban el pasado con el presente. Es también claro el objetivo de llegar a la comprensión profunda de los hechos históricos y Ortega y Medina lo hace a través de una reconstrucción de todo un horizonte espiritual del pasado, con un estudio diligente de las fuentes y un conocimiento profundo del devenir, producto de la sabiduría que su mente preclara transparentaba en otros campos, como el filosófico, el literario y aun en el de la estética. Es así que en los corredores del texto encontramos la presencia de Nietzsche, de Heidegger, de Ortega y Gasset, de Unamuno, de Dilthey y también vemos la deuda que tributaba a pensadores que entonces hacían mella en su trayectoria académica, como José Gaos y Edmundo O'Gorman. Asimismo, se trasluce la íntima e individual preocupación de un hombre que, desde el exilio tras la Guerra Civil Española (1936-1939), que lo había marcado irremediablemente, trataba de explicar la situación de su nación en el mundo, a partir de la comprensión de su experiencia pasada, y

de la herencia histórica de España a su patria de adopción. Todo el cúmulo de conocimientos se configura en este y en todos los libros de la producción de Ortega y Medina. En ellos, nos hará entender que todo lo espiritual tiene su lado histórico inmerso en un gran todo —como decía Jacobo Burckhardt, autor muy recomendado por el maestro.

Reforma y Modernidad se presentó originalmente como tesis con que optó Ortega y Medina al grado de maestro en Letras, con especialidad en Historia, en marzo de 1952. Su trabajo fue reconocido *cum laude*. A los pocos meses se doctoró *magna cum laude* con un trabajo que continuaba las líneas de investigación antes trazadas sobre el pensamiento anglosajón. En 1956 publicó *México en la conciencia anglosajona* y, en adelante, no dejó de producir hasta que le sobrevino la muerte.

El presente volumen no vio la luz; sólo quedó transcrito en hojas sueltas, con un formato de tipo mecanográfico que las generaciones que hoy no pueden prescindir de la computadora y de la impresora láser lo considerarían casi como un incunable o un papiro antiguo. Todo el documento reposó así dentro de una carpeta en una caja de cartón, junto a viejos papeles y notas sueltas de muchos temas, durante más de cuarenta años.

Cuando tuve el honor de ser alumna de Juan A. Ortega y Medina, desde el año de 1986, me comunicó su deseo de publicar el trabajo. Había llegado a utilizar algunas referencias allí contenidas para enriquecer su labor docente en la materia de Reforma y Contrarreforma que entonces impartía en la Facultad de Filosofía y Letras. Durante las clases anotaba comentarios o nuevas reflexiones al margen; así lo hizo durante años, por lo que las hojas habían quedado desordenadas, con notas adicionales y en un lamentable estado de deterioro. Cuando me nombró ayudante de su materia, en 1989, me obsequió el archivo en aquella caja olvidada que contenía muchas notas, libros, tarjetas bibliográficas y la carpeta del texto inédito de *Reforma y Modernidad*. Éste, que por fortuna hoy puede darse a conocer en forma de libro, fue una preocupación siempre presente para el maestro, aunque también se convirtió en lo primero en ser sacrificado en aras de otras ocupaciones. No pudo el propio autor revisar el viejo texto y tampoco ampliarlo con nuevos datos y reflexiones adquiridas

durante cuarenta años a partir de lecturas recientes. Murió sin publicar la obra.

Por muchas razones —respondo ahora a la pregunta inicial— es que se consideró importante llevar el documento original a las prensas universitarias. La más importante es que se trata, justamente, de una obra de Juan A. Ortega y Medina que enriquece la temática que él trabajó durante toda su vida. Son reflexiones de un historiador que fue un destacado pensador y prolífico escritor y maestro. Para entender la historia de España y rescatar los valores civilizadores y culturales de este orbe, que se hicieron extensivos a una buena porción del mundo, el autor escogió el camino de las ideas, de las concepciones que forjaron el ser español. La historia de España, por tomar un caso que le atañía de cerca, no nos es inteligible si se le considera en sí misma, pues no se puede —nos diría Arnold Toynbee— prescindir de las relaciones externas. Por eso, para ampliar el panorama y lograr entender de forma cabal esta esencia hispánica, Ortega también revisó aquella conciencia de lo no hispánico, de su contrario, lo anglosajón, lo protestante, la otra cara de la moneda del pensamiento occidental. A la vez consideró que la Reforma no había sido un fenómeno específicamente alemán, sino un movimiento general de la Europa nordoccidental. Con esto en mente, debe considerarse a *Reforma y Modernidad* como resultado de este *leit motiv* que lo enmarca de principio a fin y como un libro que aporta una nueva perspectiva de la civilización occidental.

El libro es vigente por que habla de una continuidad espiritual. Las formas culturales surgidas en el siglo XVI por la pugna histórico-dialéctica entre la Reforma y la Contrarreforma siguen, en cierto sentido, presentes, pues se plasmaron en el pensamiento y en el modo de ser de las naciones que las adoptaron. El espíritu —diría nuevamente Burckhardt— es mudable, pero no perecedero. Ortega y Medina rastrea aquí *lo histórico* de las formas resultantes del calvinismo, del luteranismo y de la modalidad de cruzada providencialista de España.

Otro motivo que se estima fundamental para sacar el libro a la luz es poner al alcance de los interesados en el tema del protestantismo y del catolicismo, y sobre todo de los especialistas y alumnos inmersos en el quehacer humanístico, un instrumento

útil para aumentar su conocimiento y formación. Protestantismo y catolicismo siguen envueltos en los ropajes históricos tejidos desde el siglo XVI y se han convertido —lo advertiría magistralmente José Luis Aranguren— en *formas de existencia*.

Reforma y Modernidad es una obra que, en mi opinión, viene a enriquecer la historiografía sobre la vieja polémica, anterior incluso, a la desatada por Max Weber en 1905 sobre la relación entre el protestantismo y el mundo moderno.[1] Sabemos que el sociólogo alemán trastocó al mundo académico tras la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, con su propuesta de que la ética protestante y el ascetismo intramundano surgido de ella son los elementos disparadores de la modernidad económica.[2] Aquí Ortega y Medina se suma a la larga lista de especialistas eruditos en el tema, como R. H. Tawney, Giuseppe Toniolo, L. Brentano, Werner Sombart, A. Fanfani y B Groethuysen entre otros, y vuelve sobre el punto de si el protestantismo incidió efectivamente en la formación del mundo moderno, en general, y en particular del modo capitalista. Emite su propio juicio analítico sobre esta cuestión, que dada la altura académica y la agudeza crítica de nuestro historiador transterrado, debe tomarse en cuenta como una aportación importante y erudita que viene a magnificar la larga lista de distinguidos autores de todo el mundo.

Por último, lo que exige todo estudioso de una obra nos lo aporta ésta, y generosamente: conocimiento. Es un texto riquísimo para los interesados en esta área de la historia y que de paso abre, con sus sugestivas hipótesis, otras rutas. Los hechos históricos son relatados con extraordinaria fuerza interpretativa y gran claridad expositiva. Las conclusiones siempre afloran —y esto es una constante en todas las obras de Ortega— junto al relato riguroso de los acontecimientos. La narración corre ligera, aderezada con audaces vuelos de un lenguaje culto y escogido —quizá aquí

[1] Decimos que es una vieja polémica porque ya a fines del siglo XVII, pensadores como William Petty y William Temple hablaban ya de la prosperidad de las naciones nórdicas explicando dicho avance por su adopción del protestantismo y, por el contrario, el retroceso de las naciones católicas, también en virtud de su religiosidad.

[2] Esto, pese a la discusión que pueden suscitar algunas contradicciones en las que cae el propio Weber.

más abundante que en sus otros textos—, combinado con otro en ocasiones más coloquial, además de símiles y adjetivos que hacen de ésta una lectura amena y disfrutable, amén de explicativa y esclarecedora. Rescatemos, a continuación, algunas de las aportaciones que, a mi juicio, hace nuestro autor en el campo de las ideas, sobre la amplia temática de la Reforma.

II

La presente obra consta de un prólogo, y de una primera parte, introductoria, llamada "Los obligados antecedentes históricos", dividida en dos capítulos y de una segunda parte titulada "La proyección y trascendencia histórica de la Reforma", compuesta, a su vez, por cinco capítulos. Viene en seguida la parte de las conclusiones —costumbre rarísima en los libros de Ortega y Medina—[3], y al final cierra con una sección bibliográfica especializada.

Paremos brevemente en la parte introductoria. Ésta fue publicada dos veces en forma separada al texto en conjunto, a manera de artículo.[4] Quizá Ortega y Medina vio la oportunidad de sacar a la luz sus reflexiones sobre la España imperial del siglo XVI —que es el tema del capítulo— y esperar un tiempo para cumplir con su objetivo de ampliar el resto del documento sobre la Reforma protestante que, de hecho, parecía a simple vista ser dos cosas totalmente diferentes. Más, considerado el aspecto global del trabajo, dicho estudio introductorio y el que le sigue, donde se analiza la Reforma y sus repercusiones históricas, mantienen cohesión y continuidad. Revisado superficialmente po-

[3] No consideraba necesario Ortega y Medina elaborar apartados dedicados a "conclusiones" pues argumentaba que paso a paso, a lo largo del texto y en cada capítulo, se aportaban las conclusiones e interpretaciones. La presencia aquí de conclusiones quizá está dada por las exigencias de toda tesis de especialidad que debe contar con una introducción, con el cuerpo del trabajo donde se desarrolla la investigación y con conclusiones. Sin embargo, al leer dichas conclusiones podría considerarse que se trata de otro capítulo más, de carácter igualmente reflexivo, con nuevas aportaciones.

[4] Véanse "La Universitas Christiana y la disyuntiva imperial de la España del siglo XVI" en *Filosofía y Letras* (núms. 51 y 52) México, UNAM, 1954, y ese mismo ensayo en Juan A. Ortega y Medina, *Reflexiones históricas*, Eugenia Meyer (comp.), México, Consejo Nacional para la Cultura y Las Artes, 1993, p. 73-82.

drían parecer dos estudios independientes e inconexos, pero a lo largo del trabajo Ortega se remite constantemente a España para contraponerla con el mundo protestante, apuntando siempre al objetivo de lograr una mejor y más completa visión del problema de la historia occidental en los siglos XVI y XVII. Al final del libro, en las conclusiones, se completará el círculo cuyo trazo inició con las reflexiones en torno al "ser" español. Allí se vuelve a tocar el devenir de España, esa España involucrada en una empresa medieval de expansión por África y luego América, amén de en una cruzada para regresar a Europa la unidad cristiana, perdida por obra de la escisión reformista, por las luchas nacionalistas y por los odios hegemónicos entre los diferentes estados, cuyo rumbo se enfilaba por otra dirección al de la península, a saber, por la ruta del individualismo, del espíritu de empresa y de la polarización religiosa. Por eso, a pesar de haber sido este capítulo introductorio dado a conocer antes en revistas especializadas, fue menester incorporarlo con su matriz original de la que primeramente formó parte.

Por último, cabe aclarar que *Reforma y Modernidad* ha sido presentado con un completo apego al escrito original. Si Ortega y Medina quería añadir más información, o por el contrario, reducir el texto o cambiarlo, se llevó consigo el secreto. No nos queda otro remedio que respetar el formato original y tan sólo se ha llevado a cabo la "captura" del texto, la corrección de errores mecanográficos, la revisión y la labor de cotejar el documento con sus citas y referencias respectivas, asi como la traducción de las citas en lenguas extranjeras que incorporamos al pie de página. Nada se ha añadido que no sea de la inspiración de su autor.

III

Creo ahora también oportuno mirar en el fondo del estudio para rescatar otros lineamientos sobre los cuales descansa la aportación de Ortega y Medina a la historiografía de la Reforma como proceso histórico de largas y duraderas proporciones. El capítulo introductorio, como se explicó, estudia el desarrollo de una serie de sucesos concernientes a la historia de España y su evolución cultu-

ral-espiritual. Aquí debe entenderse que el plan trazado por el gobierno español antes de su Descubrimiento de América fue una cruzada para la reconquista del norte de África, tarea con características medievales —no podía ser de otro modo— con una idea de misión y un sentido providencialista. Carlos I hereda ese dictamen y lo condensa con un sentimiento religioso, nacionalista y colectivo que era menester cumplir. España tenía una misión ineludible y redentora, mas el Descubrimiento de América desvió las metas, aunque sólo desde un punto de vista geográfico-estratégico, pues desde otra perspectiva continuó la esperanza conquistadora en las nuevas tierras. Fue éste, según Ortega y Medina, "la culminación del momento histórico" que resultó del "desvío de una misión providencial". Aunque la tendencia europeo-dinástica derivó el curso de España de su corriente histórica africana, contribuyendo también al abandono de la empresa heroica burguesa por tierras de África. Ésta sería la tesis central del capítulo, con la cual el autor intenta no justificar, sino comprender, los antecedentes ideológicos que sirven para explicar por qué España se enfrascó en cuerpo y alma, en lo secular y lo religioso, para cumplir con un ideal misional que buscaba la unidad y la grandeza, pero que necesariamente excluía otras posibilidades y rechazaba otros derroteros. Respondía, en suma, a una tendencia imperialista, religiosa, política y vital, planteada desde el siglo XV.

La España del siglo XVI aunaba voluntades y convicciones hacia una cruzada espiritual que se tradujo en una actividad conquistadora, unitaria y política. La intransigencia española se explica por el fin político, donde la fe y la historia eran instrumentos al servicio del Estado. Este libro trata sobre ese otro elemento que determina la historia de España: la conjunción político-eclesiástica que marca los derroteros nacionales.

España transitó de la libertad al fanatismo y de la tolerancia a la intransigencia en aras de la defensa de las tradiciones misionales-imperiales de universalidad cristiana que se convirtieron en ideales imposibles e irrealizables en un mundo que clausuraba los valores medievales de vida, en una Europa cuya tendencia era hacia la escisión, a la dispersión, en pos de la hegemonía por América, en acecho de la diversidad nacional, en fase de alumbramiento de las fuerzas que caracterizarían al mundo moderno.

En la segunda parte, "La Proyección y trascendencia histórica de la Reforma", que consta de cinco capítulos, lo que es propiamente el grueso del libro, Juan A. Ortega y Medina da entrada al estudio de la otra vertiente histórica del momento: la de la conciencia protestante, tanto en su modalidad germana como en la anglosajona, "inquietud —dice— que hacía ya harto tiempo que [me] venía acicateando".

Ortega y Medina definió la Reforma como la primera guerra civil europea. La consideró como una fuerza generadora del mundo moderno, muy importante, aunque no la única. Aquí enlaza perfectamente el primer capítulo sobre España y el siguiente que se refiere a la Reforma al decir que "en la Reforma está la clave de la modernidad", pero también en ella "está la llave de la antimodernidad hispánica".[5] El estudio de la Reforma protestante a la par que indaga sobre el *éxito* de los países de origen germánico sirve también para analizar el *fracaso* de los de origen latino, que permanecieron católicos. Las cursivas son del propio Ortega y Medina que no esconde cierta ironía en el tratamiento que da a éstos adjetivos, ya que si bien es cierto que desde el punto de vista exclusivamente material quedaron atrás los segundos, no sucedió así en otros aspectos culturales que el autor insistentemente trata de rescatar a lo largo de la obra. Con estas inquietudes anunciadas desde el prólogo mismo de este libro, se lanza Ortega a dilucidar los elementos clave para la comprensión del tema, empezando por los antecedentes medievales. Analiza la prerreforma española y hace énfasis en el hecho de que España realizó antes que nadie la depuración purificante y el saneamiento de la Iglesia, para matizar este aspecto con el caso contrastante del pueblo alemán, y luego pasa a revisar la situación interna del mundo teutón, particularmente al sentimiento antilatino y al gran fervor germánico que lo animaba.

Juan A. Ortega y Medina expone todas las determinantes a su alcance para analizar los fenómenos históricos de la manera más amplia posible y así concluye que la prosperidad econó-

[5] Hoy en día hay un esfuerzo por reivindicar la modernidad española como distinta de la anglosajona y demostrar que dicha modernidad no es privativa de las naciones protestantes, que también se manifiesta en terrenos culturales que le son propios al mundo católico.

mica fue en gran parte causante de la Reforma, pero, otra vez, nunca un factor absoluto. El estudio revisa de manera muy completa cómo se rompieron los obstáculos escolásticos, en todos sentidos, empezando al nivel de la práctica cotidiana, y después al de la conciencia. Se adentra también en las corrientes que contribuyeron a la "agonía" de la época, a saber, el humanismo neoplatónico, la renovación del cristianismo primitivo y el misticismo germano.

A manera de "interpolación", Ortega y Medina presenta un análisis de la reforma española llevada a cabo por el cardenal Cisneros en la época de los Reyes Católicos, así como de la reforma inglesa realizada también desde las alturas de la cabecera política del reino, aunque con diferentísimos resultados en ese país al llevar a cabo el experimento depurador. España no negó la tendencia reformista, antes bien, se convirtió en la primera nación en lograr una labor profunda de saneamiento espiritual en el seno corrompido de la Iglesia.

Para él, por otro lado, en Inglaterra "la reforma es la culminación, el remate de un largo proceso o el desenvolvimiento histórico de una consciencia disidente". Para apoyar esta hipótesis hace una revisión del sustrato filosófico, de las fuerzas económicas operantes, de las circunstancias sociales y de los avatares de la política. Ortega y Medina incluso entresaca de los textos literarios aquellos elementos que traslucen el espíritu y el sentir de los pueblos. Milton y Defoe son testimonios vivos del desenvolvimiento espiritual del pueblo inglés, del mismo modo que Lope, Cervantes o Gracián lo son del ibérico. Se notan aquí las bases eruditas del maestro Ortega y Medina, conocedor como lo fue de las fuentes de la literatura universal, sobre todo partiendo de los grandes autores españoles, y receptor asimismo de diversas corrientes filosóficas que enriquecieron su pensamiento. Las visiones globales, ajenas a los determinismos de todo tipo, son las mayores aportaciones de este libro.

Después de revisar los casos particulares de las naciones más representativas que llevaron a cabo de distintas maneras el proyecto de Reforma, Ortega profundiza en el aspecto ideológico y cómo éste se "decanta" en el transcurso de los siglos para trocarse en nuevas formas de vida y de pensamiento, a tal punto que se

empiezan a distinguir cada vez más las naciones que adoptaron el protestantismo de las que eligieron el catolicismo. Para él, fue Calvino quien dio al mundo una nueva religiosidad de gran trascendencia para la modernidad al proclamarse la apoteosis del trabajo, al reemplazarse la ética medieval, al reforzarse, en suma, los valores del éxito y de la prosperidad burguesa. Sin embargo, Ortega y Medina se salva otra vez de señalar este proceso como el único responsable de los cambios. "Un espejismo histórico bastante común —explica— nos hace ver en la Reforma la causa única del éxito y desarrollo del mundo moderno; pero en realidad su acción conformativa se realizó de modo reflejo, de rechazo, sin propósitos previos".

En efecto, resulta interesante comprobar que a pesar de ser el luteranismo y el calvinismo dos revoluciones espirituales cuya primera intención fue depurar el cristianismo inspirados en el pasado ideal de los primeros tiempos de la iglesia primitiva, "contribuyeron a la exaltación del mundo y hombre modernos de forma extraordinaria".

Ortega y Medina enriquece también con sus propias conclusiones la larga disertación sobre el vínculo histórico protestantismo-modernidad, así como el llamado "espíritu capitalista". Para él, la Reforma, sin un plan previo, entroncó con el gran proceso de evolución económica que venía gestándose desde la Edad Media y que culminó, nos explica, en el Renacimiento. Esto, sin duda, cooperó sólidamente a la liquidación del sistema feudal.[6] Fue la Reforma, pero no como fenómeno aislado, sino conjuntamente con el Renacimiento, uno de los detonantes históricos del mundo moderno, claro está, exceptuando el caso especial de España. Debe recordarse que, por su propia especialidad, Ortega se concentró en el terreno de las ideas, sobre todo en las particularidades de la nueva ética. No soslayó los acontecimientos políticos y los movimientos económicos, sin embargo, su intento se encamina a poner de relieve la transformación ideológica del mundo medieval, la cual el calvinismo facilitó en gran parte. Para el autor, en el terreno de lo económico, "el calvinismo puritano vino a henchir

[6] Nuevamente, con el fin de matizar ciertos argumentos, para historiadores como Le Goff y Bloch, existe continuidad del sistema feudal hasta el siglo XIX.

la corriente capitalista que ya estaba en movimiento". En ello, el protestantismo fue un vigoroso reconstituyente, "un formidable tónico que disolvía los estorbos teológicos y permitía el libre desarrollo de la relación de propiedad".

Ortega y Medina no riñe con Weber en cuanto a señalar que fue la ética protestante, particularmente el ascetismo intramundano, uno de los cimientos del sistema capitalista. Si bien deja claro que el capitalismo no es una creación del calvinismo, lo importante fue que la nueva ética contribuyó a destruir obstáculos mentales añejos. Por eso, su objetivo se ciñe a analizar con detalle los resultados del proceso de secularización de las doctrinas reformadas así como su proyección. Fue este libro, *Reforma y Modernidad*, el primer intento de nuestro historiador hispanomexicano de adentrarse en esos corredores de los siglos XVI y XVII, pero desarrollaría conclusiones novedosas en dos obras posteriores, trillando sobre los mismos campos temáticos: *Destino Manifiesto* y *La evangelización puritana en Norteamérica.* Las tres obras, leídas conjuntamente, aportan sin duda las grandes contribuciones de Ortega y Medina para lograr la comprensión de la mentalidad anglosajona, así como para integrar las partes constitutivas de la historia de los Estados Unidos.

Pero no sólo es el aspecto económico lo que a largo plazo conjuntó la ética protestante y el aspecto económico; lo más relevante se dio en el terreno cultural. Por eso, el autor va más allá, rastrea el énfasis que puso el protestantismo sobre el derecho a ejercer el juicio privado y acercarse directamente a Dios mediante el *libre examen* propuesto por Lutero y recalcado por Calvino, lo que encamina al cristiano a la libertad, espiritual de momento, para posteriormente trocarse en libertad en todos aspectos. "De aquí que no sea exagerado asegurar que la democracia moderna es hija de la reforma protestante". Ésta dio a luz a los ideales de libertad e igualdad que guiarían a la humanidad por los derroteros de la historia moderna y contemporánea. "El protestantismo —concluye— al destruir el espíritu autoritario del catolicismo se aproxima a marchas forzadas hacia la libertad por la senda del individualismo", pero otra vez, insiste, nunca en términos absolutos.

En mi opinión, todo el estudio, por más abultado que sea en la parte de la explicación de la ideología reformada, conduce a un fin:

poder interpretar y comprender el porqué de la existencia de dos realidades antagónicas, de la presencia en Occidente de dos visiones del mundo tan diferentes: la anglosajona y la hispánica. El capítulo introductorio sobre la conciencia española vuelve a cobrar sentido en los últimos apartados y en las conclusiones de este libro. Aquí entran, incluso, agudas reflexiones sobre la realidad de Hispanoamérica como heredera de las formas culturales ibéricas.

Para Ortega y Medina, la dicotomía Reforma-Contrarreforma se refleja en los casos particulares de Inglaterra y España, y se traduce en movimientos históricos contrarios que se sintetizan, no obstante, en el devenir de la modernidad. Si faltase uno de estos elementos, no se hubiera gestado esa nueva era. Misoneísmo-Modernidad: fue ésta una fórmula que caló hondo en nuestro maestro transterrado, empeñado en llegar hasta las raíces originadoras del problema. A continuación, se transcribe una cita reveladora de esta preocupación tan personal, que llevó a Ortega y Medina a ahondar en dicha temática durante toda su vida.

> Habría que poner fin a la hostilidad de las antípodas espirituales ... podrían en nuestro corazón no sólo conciliarse, sino dialécticamente superarse con tal de que nos olvidáramos un poco de discurrir según el inveterado principio de contradicción, característico de la lógica formal aristotélico-tomista, que nos cala el alma.

Y es que si se ve a largo plazo, la gran "perdedora" resultante de todo este proceso histórico fue España, con su actitud desdeñosa —para este momento ya explicó Ortega y Medina su origen y su porqué— frente a la modernidad. El escorzo antiprogresista y decadente —como algunos lo califican— de lo español y de todo lo hispánico se debió al rumbo diferente que tomó la península ibérica empeñada en una misión histórica. Todo el abultado estudio de la reforma protestante que lleva a cabo este historiador, si se puede aventurar una conclusión, revela exactamente lo que no es España, lo que esencialmente le es ajeno, lo que rechazó en aras de un proyecto vital coheredado y, finalmente, lo que también tuvo que enfrentar por haber optado por esa otra decisión: "Conviene subrayar —apunta nuevamente— que la Reforma protestante hizo del hombre occidental un ser nuevo y original frente al

hombre hispánico que permaneció fosilizadamente medioeval y en plena y católica poquedumbre".

Ciertamente, otras naciones, por efecto de las nuevas corrientes que abrazaron, despuntaron valores diferentes a los que empuñó la España de fines del siglo XV: tradición gótica, pastoril y guerrera que siguió vigente en la península por mucho tiempo. Sin embargo, el autor insiste en que detrás de este supuesto rezago, de este aparente retroceso, del quererse aferrar España a situaciones caducas, existe, sin embargo, el valor que ésta dio a otros elementos civilizadores que trascendieron a través de sus fronteras, allende el océano, por efecto de la colonización. A la postre, nos hace ver Ortega y Medina insistentemente, su herencia étnica y cultural se virtió a otros pueblos, verdadero y tangible resultado de su proyecto expansivo y misional del siglo XVI, y permaneció ínsita en sus posesiones de forma permanente. El objetivo de Ortega y Medina, no sólo en ésta, sino en todas sus obras referentes al tema, fue rescatar y resaltar la importancia de la labor evangelizadora y colonizadora de España, tarea que se dificulta menos si se le compara con lo logrado por las naciones protestantes en este mismo terreno.

Un proyecto supuestamente triunfante y otro fallido: la modernidad habría de reflejar sendas contradicciones. Pero *Reforma y Modernidad* transmite una interesante lección histórica. Todo depende desde qué perspectiva se vislumbre el éxito o el fracaso. No hay duda de que en lo económico el ejemplo protestante deslumbra; pero en lo espiritual, el imperecedero, aunque tal vez velado, sesgo legitimizante corresponde a España.

Se puede llegar a comprender lo que se es a partir del conocimiento de lo que no se es. De allí la urgente necesidad de abordar los elementos que conforman la conciencia anglosajona, que apunta a derroteros distintos de la latina y a partir de esto los herederos de esa vertiente histórica podemos asumir nuestra propia realidad y nuestra esencia íntima para entender, al mismo tiempo, la contraria o ajena. Tal, creo, es el valor e importancia de este libro.

Agradezco el apoyo de DGAPA para el proyecto La Contrarreforma y la Sociedad Corporativa en la Nueva España, siglo XVII. En el seminario se expuso y comentó esta presentación. A María

Alba Pastor, de la Facultad de Filosofía y Letras, a Martha Patricia Irigoyen, del Centro de Estudios Clásicos, y a Marcela Terrazas y Gisela von Wobeser, del Instituto de Investigaciones Históricas, les doy las gracias por las traducciones en francés, latín y alemán. A Cristina González por sus comentarios; a Juan Domingo Vidargas, Rosalba Cruz y Ramón Luna por su ayuda en la revisión y preparación del texto para la imprenta.

PRÓLOGO

Toda obra escrita exige por principio de cuentas una previa explicación de su título, pues en él, sin duda, el autor resume y decanta en mínima expresión el mensaje de su pensamiento. Confesemos, sin embargo, que el nuestro tal vez por su extremada brevedad no dice todo lo que hubiéramos querido decir; razón, pues, principalísima para que lo indiquemos en este momento. De primera intención estuvimos tentados a añadirle una muletilla explicatoria; pero después la sacrificamos en aras del miniaturesco y alquitarado frontispicio titular. Nuestro título primero rezaba como sigue: *Reforma y modernidad. Una introducción a la conciencia histórica anglosajona sobre América*. Pero no contentos con la redacción cambiamos el subtítulo e intentamos este otro; *Prolegómenos para un estudio acerca del pensamiento histórico anglosajón sobre América*. Mas entre una introducción prolegomista y unos prolegómenos introductorios no sabíamos a qué carta quedarnos y decidimos cortar por lo sano, porque, en realidad, la tesis sólo en intenciones y de modo alusivo secundario se interesa en dicha conciencia o pensamiento histórico anglosajón; aunque trata de ser fundamento radical para ambos, pero no ya aquí, sino en otro trabajo futuro cuya premisa básica será la que presentamos ahora. Aclaremos que esta situación ancilar de premisa futura no menoscaba en nada la autonomía temática presente de la tesis. Así pues, renunciando por fuerza a las implicaciones históricas inglesas que nos salían al paso nos quedamos con nuestra *Reforma y Modernidad*; título que responde, pese a lo dicho, a una inquietud que hacía ya harto tiempo que nos venía acicateando. Creemos que en la Reforma está la clave de la Modernidad; en la cual —digamos aunque de pasada— aun nos encontramos los pueblos hispánicos, no por casualidad ni por cortedad de luces, un poco como a regañadientes o como huéspedes a veces extraños y, las más, morosos. No será, pues, ocioso añadir que en la Reforma está la llave de la Antimodernidad hispánica. Por consiguiente el

estudio de la reforma protestante al par que explica el *éxito* de los países de origen germánico de Occidente, nos sirve para aclarar el *fracaso* de los de origen latino que permanecieron católicos; y dentro de éstos especialmente España.

Antes que el infortunado Eugenio Ímaz criticase con harta razón la "docta ignorancia"[1] en que nos encontramos los hispánicos todos frente al conocimiento de los problemas teológicos, económicos y políticos imbricados en el protestantismo, así como la proyección de los mismos sobre el mundo moderno, al que tanto auxiliaron en su entronización, ya nos encontrábamos trabajando sobre la temática protestante; lo que explica el que utilicemos el libro de Troeltsch en su versión inglesa —publicada en 1912— y no en la traducción española de Ímaz que data de agosto de 1951. Más aun en español tenemos desde 1936 la versión de la obra de Tawney, *La religión en el orto del capitalismo* (*Religion and the Rise of Capitalism*, London, 1926) que ha conmovido recientemente a la escuela histórica jesuita española, encabezada por el infatigable padre Joaquín Aspiazu, y que la ha obligado a una cruzada moralista contra los males del capitalismo protestante y a favor de un justo y cristiano equilibrio entre el capital y el trabajo. En Argentina Julio Meinvielle y Vicente D. Sierra son entre otros los paladines semilaicos del capitalismo católico. Éstas son las noticias que poseemos acerca del estado de la investigación histórica sobre el tema que nosotros hemos abordado; y con esto queremos indicar que no reclamamos por nuestra parte mayor originalidad ni mayor ardimiento cronológico, sino únicamente que creemos haber contribuido a tapar un hueco de la criba informativa y a rellenar, por supuesto, una fuente de escasa información. Por lo demás nos alegra bastante que la traducción relativamente reciente de Ímaz contribuya a poner en sazón nuestro trabajo con el que si bien no pretendemos sino despejar la ignorancia de los más, no se nos ocurre pensar que despejemos también la de los doctos, pues éstos —pese al Cusano— ha ya tiempo, sin duda alguna, que la disiparon.

[1] *Vid.* el prólogo de Eugenio Ímaz (Nota sobre el libro y el autor a la edición del libro de Troeltsch, *El Protestantismo y el Mundo Moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951 (Colección Breviarios)

Conviene aclarar que para este trabajo hemos trillado en la misma era en que trillaran Weber, Dilthey, Troeltsch, Tawney, O'Brien, etcétera y si alguna originalidad puede concedérsenos será la de haber sintetizado mediante sus informaciones los rasgos y caracterizaciones con los que tener un bagaje espiritual para acompañar y entender al hombre moderno a lo largo de su gran aventura secularizadora y pragmática. Por último, añadamos algo más sobre las fuentes fundamentales de nuestro trabajo. Además de las expresadas nos hemos auxiliado con valiosas informaciones —aunque secundarias— de muchos y muy diversos autores; pero sobre éstos y los anteriores tenemos que situar en un lugar aparte los trabajos de Lutero y especialmente la famosa *Institución* de Calvino; nuestra deuda para con ella es inmensa; una deuda que nos interesa reconocer muy mucho por lo mismo que no existe en empingorotadísimos autores, o que si existe es de modo tácito, que no expreso.

I

LOS OBLIGADOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

EL DESVÍO DE UNA MISIÓN PROVIDENCIAL

Cruzada tradicional española: el programa africano de Isabel

En 1517 penetraba en España el joven Carlos, acompañado de su séquito borgoñón flamenco, para tomar posesión de los reinos de Aragón y Castilla y de las posesiones que a ambos pertenecían. Sobre Carlos se condensaban las aspiraciones de la Casa de Austria y las de Castilla y Aragón. Por su lado, la Iglesia ayudó en todo lo que pudo a la política expansionista ibérica; la intervención de la Iglesia española en el célebre Compromiso de Caspe (1412), y la ya tradicional a partir de la fecha remota de la evangelización peninsular, son hitos demostrativos de que la historia de la Iglesia española es la historia de España. La conjunción político-eclesiástica trenzó el cáñamo y la seda de la civilización y cultura hispanas; a esta apretada y varia urdimbre responden por igual glorias y abyecciones, éxitos y fracasos, amores y odios, arte y ramplonería.

Fernando de Aragón es la encarnación viviente del príncipe soñado por Maquiavelo, sus tortuosidades políticas parecen así confirmarlo. Hasta hay quien asegura que sirvió de modelo al florentino, o por lo menos disputa, y no sin cierto éxito, este privilegio a Luis XI de Francia y a César Borgia, paradigmas de cauteloso y ambicioso maquiavelismo. El rey aragonés estaba preocupado, escribe Madariaga, del "cómo y del cuándo" de la política; pero "la religiosa, encarnada por Isabel, era esencial y permanente, y orientada al fin".[1] La reina fue la heredera legítima del viejo espíritu de cruzada; su interés en proseguirla sobre el territorio del norte de África quedó plasmado en su renombrado mensaje africanista. Las empresas militares posteriores de Cisneros,

[1] Salvador de Madariaga, *España. Ensayo de Historia Contemporánea*, 4ª edición, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1944, p. 45.

Carlos I y los Felipes contra turcos y sarracenos nos están indicando la fuerza tradicional del legado político-religioso de Isabel; legado que, en última instancia, no es sino la expresión y condensación oficiales de un sentimiento religioso, nacionalista, colectivo, entusiasta, popular y secular; sentimiento hondo y serio, firme y seguro, que eliminaba los obstáculos morales y que se ejercitaba, sin embargo, al traducirse en obras, al buen tuntún; testamento con solera de experiencias y de siglos. Los contemporáneos de Isabel sintieron forzosamente la misión como un designio providencial. La afición de los Reyes Católicos a guerrear contra la morisma parecía ser movida, según Pérez del Pulgar, "por alguna divina inspiración".[2] Esta guerra, no obstante, era muy distinta a la que se había mantenido durante siglos; ochocientos años de un tenaz conflicto hispano-musulmán, interactivo y conformativo, que ha sido denominado, con manifiesta ceguera por los historiadores tradicionalistas españoles, la Reconquista.[3] El asidero trascendental era el mismo, mas no se hacía mucho hincapié en esto último. Los hombres confiaban en Dios; pero mucho más en la preparación y esfuerzo personales: soplaban diferentes vientos que los que habían impelido a los guerrilleros ascetas de la Reconquista. Copiándolo de los *Comentarios* de Xenofonte, Palacios Rubios aconsejaba a los guerreros profesionales, pues ya lo eran, el ejercitarse más en el arte de la guerra que en impetrar la ayuda divina:[4] Santiago Matamoros todavía realizaría sus ya desmayadas hazañas por el campo de la teohistoria española; pero sus postreras galopadas, bien dudosas por cierto, y a Bernal Díaz nos remitimos, tendría que hacerlas, caballero en su blanco corcel, por entre los magueyales del Anáhuac.

La guerra se convierte en una técnica, y el empirismo de antaño da paso al refinamiento de los tratados bélicos;[5] aun se segui-

[2] Hernán Pérez del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, t. LXX, v. 3 de la Biblioteca de Autores Españoles, p. 410.

[3] Con harta y maliciosa razón se ha podido decir que cómo es posible denominar reconquista a una cosa que duró ocho siglos.

[4] Juan de Palacios Rubios, *Tratado del esfuerzo bélico-heroico*, Madrid, edición de la "Revista de Occidente", 1941, p. 57.

[5] *Cfr.* Jorge Vigón, en *Milicia y regla militar*, Madrid, Epesa, 1949. En esta interesante obra de espíritu castrense se estudian con gran simpatía, aunque con poca profundidad, los

ría hablando por mucho tiempo de propagación de la fe y de guerra contra la Media Luna, enemiga tradicional de aquélla;[6] pero el ideal caballeresco se iba encarrujando tal como ocurre con los olivos centenarios al paso de los años. La guerra se aplebeya y pierde el sello de singularidad personal y caballeril que antes poseyera. Comenzó a predominar el general sobre el condestable, y la infantería de extracción popular sobre la caballería nobiliaria; se pasaba así de la etapa guerrera caballeresca a la soldadesca. Los castillos se desmoronan a los impactos de las pellas férreas o pétreas disparadas por las lombardas y culebrinas, y los acerados escuadrones ceden el sitio a los cuadros de peonías de ballesteros y arcabuceros erizadas de picas. Es el salto que media entre las batallas pintadas por Paolo Ucello al cuadro de "Las Lanzas" de Velázquez; y Bayardo, "el héroe sin tacha y sin miedo", que muere traspasado por un vulgar escopetazo, representa el símbolo periclitante, elocuente y marchito de la época.

Aparece también la justificación de la guerra utilizando argumentos completamente nuevos. La razón de estado, es decir las circunstancias políticas, los amparan y explican. La historia alza su vuelo y, abandonando el teatro intemporal y simbólico del medioevo, se mete de rondón en el callejón metafísico. Los anales y cronicones sincronizan y secularizan sus noticias, y en lugar de buscar, como antes, las explicitaciones en Cristo, las encuentran ahora en el hombre. El individualismo renacentista ha puesto su yo, lo ha entronizado en un lugar que antes le estaba vedado, que anteriormente le era inaccesible; la historia se ha convertido en historiografía, a saber "en vasto depósito de experiencia valiosa".[7] La época exige algo más que la mera fe, el mundo se encuentra en

famosos tratados bélicos de diversos autores: Bernardino Escalante, *Diálogo de la verdadera honra militar*, 1575; de Ximénez de Urrea, *Diálogo del arte militar*, 1583; del conde Rebolledo, *Selva militar política*, 1652; de fray Diego José, *El soldado católico en la guerra de religión*; y el ya reseñado de Palacios Rubios. El tratado de fray Diego José representa el tránsito del ideal heroico-clásico del caballero renacentista al heroico-contrarreformista del cristiano caballero puesto al servicio de la iglesia tridentina; *vid.* en Werner Weisbach, *El barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa y Calpe, 1942, p. 76-79.

[6] Anónimo, *Apéndice a la Crónica de los Reyes Católicos*, *op. cit*, p. 257.

[7] Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947, p. 27. Véase también del mismo autor *La conciencia histórica de la Edad Media*, México, Separata del Colegio de México, 1942, p. 52-59.

tránsito de secularización y, allende esto, se exige del pasado que lo sea en cuanto tal, verbigracia que se convierta en antecedente histórico al servicio de una causa política; en suma que sea un pasado pragmático, aprovechable.

Aunando voluntades y convicciones nacionales los Reyes Católicos transforman la cruzada espiritual en actividad meramente conquistadora, y, sobre todo, unitaria y política. Los Reyes hacen de la fe un instrumento más de dominio y, apoyándose en los apetitos de la clase media y popular y en las ambiciones desmedidas de la nobleza y de la naciente burguesía, atizan el fanatismo y transforman la ya decadente tolerancia castellana (de los siglos XI a XIII) en movimentos de persecuciones y odios, preparándose así los terrenos emocionales que culminarían en la expulsión de judíos y árabes españoles. De la transigencia de Castilla, cabeza tolerante de tres religiones, se pasa a la intransigencia de no admitir sino una que centra en sí misma las proliferaciones nacionales. No basta con tener sometido a tributo el reino granadino, sino que hay que conquistarlo invocando peligros ya reales o imaginarios. El aparato técnico y legal que se pone en juego utiliza los viejos marchamos; pero el pregón no es el mismo, por debajo de la invocación a Cristo se desliza la corriente ambiciosa de la unidad y del poder políticos. Para un observador aturrullado los añejos símbolos proclaman al parecer la misma antigua creencia, mas perescrutando se advierte la inyección secular que aquella recibiera. Hay un doble juego en que se presenta ora una cara ya la otra, de las dos que, como las de Jano, manifiestan la alternativa bélica o pacifista; el codeamiento entre lo espiritual y temporal.

Isabel se hacía eco de las aspiraciones y ambiciones de los hombres y clases de su tiempo. Al sur de la Península Ibérica, grupos de gentes de mar, semiguerreros, semicomerciantes y semicorsarios,[8] mantenían frente a la frontera africana una porfiada lucha a título de defensores de Cristo y de adelantados de la penetración reconquistadora. Con ellos se contaba antes que con nadie, para reconquistar el norte de África y devolverlo a la Cris-

[8] Rafael Altamira, *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, Editorial J. Gil, 1908, t. II, p. 395.

tiandad, a la vez que se soñaban las futuras acciones debeladoras como una vía en cuyo final se encontraban los Santos Lugares. El pueblo veía el proyecto con regocijo por un triple motivo tradicional y emocional: seguridad ante el peligro sarraceno, esperanza de botín y ensanchamiento de la fe cristiana; era, en suma, una empresa que poseía el elemento más importante que se requiere para toda ejecución feliz, lo popular.

En aquellos terribles y duros fronterizos hispanos se cifraban las esperanzas conquistadoras, y no cabe duda que hubieran alcanzado aquellos hombres su objetivo a no ser por algo accidental e imprevisto que se les atravesó en el camino haciéndoles desviarse de él para siempre. Altamira atribuye a los asuntos de América y a las luchas contra Francia la desatención, por parte de España, de la política africanista que la tradición y la necesidad aconsejaban, y está en lo justo. Hubo incluso un momento en que el interés africano estuvo a punto casi de anular el americano. El duque de Medina-Sidonia zarpaba en 1497 con la armada que se había preparado para la expedición de Colón de ese mismo año. El duque puso sitio a Melilla y al cabo la conquistó; para el 30 de mayo del siguiente año las naves estaban ya aparejadas, listas para dar comienzo a lo que habría de ser el tercer viaje colombino.[9]

[9] *Vid.* Andrés Giménez Soler, *Fernando el Católico*, Barcelona, Editorial Labor, 1941, p. 195. Para el señor Giménez Soler la utilización de la escuadra colombina en empresas africanas resulta providencial, el aviso, según escribe, "de que no en América sino en Africa estaba el verdadero Imperio"; afirmación esta última cuya censura no nos podemos aguantar. Hay en esta frase del historiador un manifiesto desahogo y un indisimulable descontento y despecho a todas luces antihistórico; y, por lo mismo, se hace difícil silenciarlos. Por un lado su afirmación resulta ser el socorrido e infantilísimo derecho al pataleo; por el otro la típica manifestación romántica sufrida por más de un historiador español, que ha sido calificada de "espejismo regresivo" o intento de remontarse hasta el reinado de los Reyes Católicos para comenzar de nuevo, como si tal cosa, la etapa africanista al parecer frustrada desde aquel entonces (*Vid.* Américo Castro, *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos.* Buenos Aires, Editorial Lozada, 1948, p. 27. Expresión la del señor Giménez Soler que el propio historiador Toynbee no tendría el menor reparo de incluir como una muestra más de lo que él llama "arcaísmo" histórico; arcaismo en el que están muy seriamente empeñados los más, si no todos, de los historiadores actuales de España.

Culminación del momento histórico

La conquista de Granada y el Descubrimiento de América alborozan el orbe cristiano. España toda siente el júbilo inmenso de las profecías realizadas; su misión providencial la empuja, como ya ha sido indicado, a la reconquista del norte de África y al rescate del Santo Sepulcro, y los Reyes Católicos ven en el Descubrimiento el primer signo inequívoco de la misión ineludible y redentora de España. Tras el primer viaje colombino el entusiasmo subió al punto no sólo en la Península, mas asimismo en toda la Cristiandad. Los Reyes no tuvieron empacho, en plena euforia provocada por el segundo viaje de Colón en curso, en dar con fecha 10 de abril de 1495 una cédula real en la que se declaraban libres y abiertos a la navegación y al tráfico las rutas de las islas de Occidente. El propio Colón, con sano regocijo de cruzada escribiría con atolondrada exultación lo que sigue:

> Celébrense procesiones; háganse fiestas solemnes; llénense los templos de ramas y flores; gócese Cristo en la tierra cual se regocija en los cielos, al ver la próxima salvación de tantos pueblos, entregados hasta ahora a la perdición. Regocijémonos, así por la exaltación de nuestra fe como por el aumento de bienes temporales, de los cuales no sólo habrá de participar España sino toda la Cristiandad.[10]

He aquí un auténtico programa de explotación y de mesianismo evangélico en el que no iba a participar únicamente España sino todo el ecumene tradicional y cristiano. Ante los ojos de Europa se abrían hermosísimas perspectivas de lucro y de acción misionera. Nada menos que un hombre, que resultaba providencial hasta en su apelativo, había logrado hacer más práctico y expedito el esquema portugués denominado "Plan de las Indias". Consistía el mismo, según lo escribiera el papa Nicolás V en 1454, en llegar por la ruta lusitana hasta las Indias, que se suponían cristianizadas, para obtener, según se creía, "el socorro de los cris-

[10] *Carta del Almirante D. Cristóbal Colón al Sr. Rafael Sánchez. Tesorero de los Reyes*, edición facsimilar, México, Imprenta Universitaria, 1930, p. 15.

tianos de Occidente contra los sarracenos y enemigos de la fe, y al mismo tiempo, sometería[n] los portugueses, con el real permiso, a los paganos de aquellos parajes aun no infectados de la peste mahometana, haciéndoles conocer el nombre de Cristo"[11] El esquema luso y el posterior proyecto colombino parecieron coincidir, por cierto con grandísimo recelo de los portugueses.

"España se siente, escribe Xirau, y es sentida por todos como la heredera de todos los anhelos que animaron las Cruzadas".[12] Los Reyes Católicos perciben los ojos del mundo clavados como dardos en ellos, y se apresuran enardecidos a descargar el doble golpe decisivo sobre el pecho y espaldas del Islam, pues si Catayo y Cipango estaban ya casi a la mano por obra y gracia del Almirante, pronto se podría estrechar el cerco en torno a los odiados y abominables israelitas. Pero bien pronto se disiparon estas ilusiones y, con ellas, los temores de los lusitanos siempre celosísimos de su sigiloso monopolio africano.

Desaliento y nueva esperanza. Un viraje decisivo

Poco a poco el mundo se fue enterando de que la pretendida retaguardia del oriente mahometano estaba constituida por nuevas y promisorias tierras de conquista, percatándose de que la geografía medioeval, la teogeografía, se ensanchaba dando cabida heterodoxamente a una *Cuarta Parte* apenas si profetizada por las *Autoridades.*[13] El ojo entre familiar y curioso con que Europa la veía se trocó prestamente en inquisitivo, y de pasmo en pasmo fue creciendo el contorno cartográfico de un continente asombroso nunca antes conocido ni oído jamás. Ante la profunda angustia producida por la imperiosa necesidad de justificarlo, se desató, por fuerza, una maraña de logomáquicas discusiones y se discurrieron todos los trucos filológicos y científicos con tal de hacer

[11] Citado por Luis Bertrand en *España, país creador*, México, Editorial Atlántida, 1942, p. 142.

[12] Joaquín Xirau, "Humanismo español", ensayo en *Cuadernos Americanos*, año I, México, 1942, n. 1, p. 142.

[13] Edmundo O'Gorman, Curso sobre historia de América, México, Facultad de Filosofía y Letras, curso de 1943.

encajar la América en el casillero tradicional de la cultura aristotélico-escolástica.[14] Todo en balde, todas las especulaciones resultaban tan abstrusas o estólidas, y tan absurdas e incomprensibles, sin lugar a dudas, como la alidona en las entrañas de las golondrinas y vencejos. Así fue como América contribuyó de un modo definitivo al abandono del ferviente y proficuo interés de cruzada medioeval y africana.

El mutuo interés de Castilla y Aragón desvió su dirección inicial a consecuencia del descubrimiento de América; y las nuevas fuerzas y circunstancias históricas, que por una parte ataron a España a las nuevas tierras, y por la otra la uncieron al yugo político-dinástico de Europa, hicieron mudar el interés mediterráneo-africano por el atlántico-euroamericano.[15] El Renacimiento, el Descubrimiento y más tarde la Reforma darán nuevo sabor y tono a la actuación española. La cruzada contra Mahoma perderá fuerza y hasta llegará casi a olvidarse ante las nuevas exigencias evangelizadoras de América, y ante las fuerzas desencadenadas por la conmoción religiosa efectuada en Europa. Frente a la vieja idea de reconquista y expansión a costa del infiel, la política compulsora y unificadora de la Cristiandad. La Iglesia que había animado con fervoroso batallar la primera hace lo propio con la segunda, incluso más, pues con ella se jugaba una carta decisiva, la de la supervivencia: gracias a España, conviene proclamarlo porque a veces se olvida con demasiada y sospechosa frecuencia, aun se sienta en el solio de San Pedro un pontífice de la catolicidad.

España se sintió atraída hacia la sirena trasatlántica de un modo irresistible; el nuevo paraíso americano descubierto por Cristóbal Colón resultó ser un imán muchísimo más atrayente y menos expuesto que el fogoso intento de rescatar el Santo Sepulcro. Sin

[14] Edmundo O'Gorman, *Fundamentos de la historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942, p. 85-154.

[15] Ángel Palerm Vich considera este momento como el crucial que decide un cambio radical de frente, y por el cual la realeza castellana deja de apoyarse en la incipiente burguesía española y se echa de bruces sobre la antigua vencida nobleza, malográndose así la marcha hacia un estado español monárquico-burgués y representativo. Véase su ensayo "El industrialismo y la decadencia", en *Presencia*, núms. 5 y 6, México, 1949, p. 38-80. Esta tesis concuerda a grandes rasgos, sin que los sospeche quizás su autor, que será sin duda el primero en deplorar semejante coincidencia, con la expuesta por Fedor Ganz en su *Ensayo marxista de la historia de España*; Madrid, Editorial Cenit, 1934, p. 23-25.

saberlo, Colón situaba dicho paraíso en América;[16] los utopistas del Renacimiento topizarán sus sueños pensando en ella; los misioneros españoles terrenalizarán lo utópico, según expresión feliz de Eugenio Ímaz;[17] y los soldados conquistadores, para no ser tal vez menos, irán sembrando por el continente funambulescas fábulas de quimeras, eldorados, fuentes de juventud, paganismos de amazonas y mirajes deslumbradores de Cibolas y Quiviras. Allende esto, insistamos, la tendencia europeo-dinástica desviará el curso de España del álveo tradicional de su corriente histórica africana, contribuyendo también por su lado al abandono de la empresa heroico-burguesa por tierras de África, muy a pesar de todo el entusiasmo que pusiera en la empresa, y puso muchísimo, tanto o más que Isabel e incluso con sentido más práctico, el astuto y viejo rey Fernando.[18]

Algo habría, empero, de ineluctable compromiso histórico y de similar espíritu de conquista y cruzada cuando las que no realizaron los soldados cristianos de España la efectuaron sus herma-

[16] "Carta de Cristóbal Colón a los Reyes Católicos" enviada desde La Española (18-X-1498), en Edmundo O'Gorman, *Navegaciones colombinas*, México, Biblioteca Enciclopédica Popular, 1949, v. 209.

[17] *Vid.* Eugenio Ímaz en el "Prólogo" a las *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941. Véase también del mismo autor, y sobre el mismo tema, en el *Noticiero Bibliográfico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, t. II, núm. 50. Sobre el erasmismo peninsular en su proyección tópica americana deben consultarse los siguientes ensayos; Silvio Zavala, *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, El Colegio de México, 1941; *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, México, 1937; y "Letras de Utopía", en *Cuadernos Americanos*, núm. 2, México, 1942, p. 146-152; Pedro Henríquez Ureña, *Erasmistas en el Nuevo Mundo*, Buenos Aires, "Suplemento Literario de la Nación", 1938, y Marcel Bataillon, "Erasmo en el Nuevo Mundo", en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, México, 1930, pp. 182-195. Véase del mismo autor *Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, traducción de Antonio Alatorre, en donde se adiciona como apéndice el ensayo anteriormente reseñado, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

[18] Antes que el señuelo americano se levantó el gravísimo estorbo de la complicada situación europea a la que Fernando tuvo que hacer por fuerza frente. Sin las extravagancias del emperador Maximiliano y sin los apetitos franceses frente a Italia, Fernando hubiera podido realizar su grandioso plan; reconquistar el norte de África, los Santos Lugares, y arrinconar al turco; la última gran cruzada que no pudo llevarse a cabo no precisamente por la oposición que presentaban los enemigos de la Cristiandad, lo que no quiere decir que fuera leve, sino justamente por los recelos y falta de solidaridad entre las naciones cristianas. Véase el vasto plan de Fernando en la obra de José M. Doussinage, *La política internacional de Fernando el Católico*, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1944, p. 493. El capítulo XXII de esta obra es luminoso, no menos que el mapa que va al final del libro.

nos y enemigos de armas, los renegados españoles y árabes andaluces de los expulsados, bajo el mando del elche granadino Yawdar, conquistando a través del desierto de Sahara el imperio negro de Gao y Tumbuctú, en el Sudán, setenta años después de que Cortés se hubiera abierto paso por entre las altas tierras del imperio nahua de Moctezuma Xocoyotzin.[19]

[19] *Vid.* Emilio García Gómez, *Españoles en el Sudán*. Madrid, "Revista de Occidente", t. I, 1935, p. 93-117.

LA IDEA IMPERIAL DE CARLOS V

Los tres rumbos del Imperio

Ante el joven rey Carlos I de España, lo mismo que antaño ante sus abuelos maternos, se presentaban tres caminos a seguir; pero de los tres uno precisamente seguía siendo, a pesar de todo, el favorito y el que además tenía el consenso popular, el africano. Frente al enemigo sarraceno los pueblos peninsulares ardían llenos de entusiasmo y, olvidando sus rencillas y resquemores regionalistas, presentaban un frente común. En mayo de 1476, retrocedamos un poco, los sevillanos acuden en socorro de los portugueses que se hallaban asediados en Ceuta por una patulea morisca enardecida por un santón, un sufí entre profeta y energúmeno que andaba apellidando la tierra.[20] Pero avancemos de nuevo en el tiempo. Ante las tropas acantonadas en Barcelona en víspera de la expedición contra Túnez el propio emperador hubo de disipar de viva voz el descontento de los soldados que estaban recelosos por temor a que se les embarcase para Italia o Francia. Cuando la tropa comprendió lo infundado de sus barruntos estalló en víctores; mas cuando supo por boca del emperador que se les destinaba contra Túnez, el entusiasmo alcanzó proporciones de enajenación, sin excluir de ella desde el general al último sollastre.[21] En suma, frente a estos dos ejemplos extraídos de épocas distintas podemos reafirmarnos en lo que dejamos asentado páginas atrás: el pueblo no perdió su entusiasmo por la empresa medioeval africana, pese al atrayente reclamo de las Indias descubiertas hacía poco; pero el ajedrez político europeo obligaría las más de las veces al enroque real, y con él a la pasividad frente a

[20] En Mosén Diego de Vera, *Crónica de los Reyes Católicos*, Madrid,Revista de Filología Española, 1927, VII, p. 86.

[21] *Vid.* Francisco Cossío, *Carlos V*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1941, p. 159.

África. La actividad reconquistadora se trocó en actitud defensiva, y se convino en mantenerla a raya, aunque a la larga resultara demasiado costoso,[22] antes bien que en someterla: los hitos de Túnez y Lepanto, con todo y ser tan reputados, y los fracasados proyectos del malogrado don Juan de Austria,[23] hermanastro de Felipe II, son ejemplos, entre muchos que pudieran citarse, del nuevo sesgo y encaramiento del problema.

El segundo camino es el americano, vía por la que pronto transcurrirá toda el ansia reprimida y fallida del anterior programa, y por la que no tardará mucho en desfilar el entusiasmo popular ya desencantado, a fuerza de la presión dinástica y política, de su ensueño y cruzada medioevales. La expedición, por ejemplo, de Pedrarias Ávila (1514) se hizo con lo más granado de la nobleza media de Andalucía y Castilla atraída por el olorcillo de las nuevas posibilidades de lucro que le deparaban las Américas. Nadie mejor que el cronista Pedro Mártir para darnos un relato fiel del cambio de perspectiva realizado. Cuando él decide permanecer en Granada tras de haber asistido al asalto y rendimiento de la ciudad, no lo hace tanto por los obtentos y congruas que los Reyes le ofrecen, sino, como él mismo escribiera, "porque en parte alguna del mundo veía llevar a cabo en estos tiempos las grandes empresas que aquí";[24] empresas que no eran otras sino las derivadas del *existimado*, primero, y después *comprobado* continente nuevo: es a saber, del descubrimiento de América. Pedro Mártir es un historiador refinado, erudito y concienzudo, despabilado y curioso; pero no por esto deja de ser como un cuérrago providencial por el que discurrirán las aguas de las informaciones transmarinas; un cauce mediante el cual se hace claramente perceptible, casi hasta el desborde, la corriente populachera española

[22] *Vid.* Leopoldo von Ranke, *La monarquía española de los siglos XVI y XVII* (Traducción de Manuel Pedroso), México, Editorial Leyenda, 1946, p. 59.

[23] *Ibidem*, p. 60. Don Juan de Austria propuso el plan de suprimir los cinco o seis millones anuales que se gastaban para tener alejado al turco, empleando el dinero en la reconquista de Túnez, de cuyo reino él sería rey; pero sus aspiraciones reales en Africa, así como las de Italia y las que más tarde tuvo con respecto a Inglaterra se vieron torpedeadas por la exclusiva recelosa y poltronera política de su propio hermanastro.

[24] Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Editorial Bajel, 1944, III, p. 225.

ávida de poder y riquezas, insaciable *auri sacra fames* de la época.[25] Nuestro cronista no quiere, según escribe,[26] ser historiador: su interés es, como muchos han insinuado, periodístico. En efecto, él es el primer periodista, valga el anacronismo, de América. Su actividad histórico-periodística, a vuela pluma, abraza la causa americana y sobre ella intenta verter su apasionado frenesí imperial, y aunque él nos jure lo contrario, escribe historia, historia renacentista, es decir novedosa y pragmática. Las nuevas tierras parecían haber estado esperando a su Mesías, al joven rey Carlos; y en ellas se asentaban según se desprende del pensamiento del cronista, el motor del imperio futuro, o lo que entonces era igual, el poderío y grandeza de España y la esperanza y salvación de la Cristiandad,[27] pues nada menos que a tres Europas[28] equivalían el valor y los recursos de América.

El tercero y último rumbo que se abría ante Carlos I era el expansivo e imperial, que, en última instancia, no era otro sino la prolongación del añejo ideal del Sacro Imperio Romano Germánico que venía arrastrándose desde los tiempos del emperador Constantino. La Casa de Aragón, la de Castilla y la de Austria habían visto por fin coronados sus esfuerzos político-connubiales al lograr elevar al rey Carlos I de España a la ansiada dignidad imperial. El famoso lema austríaco había llegado, sobre todo, al máximo de eficacia que jamás hubiera soñado, y mientras las otras casas reinantes se deshacían en luchas intestinas o internaciona-

[25]Mejor sería decir de todas las épocas.

[26] Pedro Mártir, *op. cit.*, p. 107.

[27] Hay que advertir que el clima de la época estaba ensombrecido por el temor y las amenazas que provocaba la expansión oriental. Los turcos se encontraban por entonces en el punto culminante de su poderío: Mohamed II (1451-1481), Selim I (1512-1520) y Mohamed IV, con posterioridad (1648-1687). El propio Tomás Campanela recogerá este ambiente de terror y aconsejará el traslado de la corte pontificia, del papa e incluso del propio emperador a América en caso de que los turcos se adueñaran de Europa, cosa que por lo demás se juzgaba inminente (Véase Campanela, *Sobre la monarquía española*). Ante la casi segura conquista y esclavitud de Europa por los otomanos, América resultaba ser —ya desde entonces— el continente de reserva, el salvaguardador de la libertad, el continente símbolo de la misma y la esperanza de la reconquista en el mañana. Si fuésemos de los que nos impresionáramos y rigiéramos nuestras ideas por los marchamos vocingleros, multiplicantes y vergonzantes de hoy día, podríamos decir como el latino, que al parecer *nihil novum sub Sole*.

[28] Pedro Mártir, *op. cit.*, p. 115.

les, Austria feliz hacía matrimonios; *Bella gerant aliís; tu felix Austria, nube.*

Empero, el joven emperador iba a pagar demasiado caro todas las guerras que sus tatarabuelos y abuelos paternos se habían ahorrado; los conflictos políticos y administrativos de su inmenso y desperdigado imperio, la pugna y rivalidad francesas, la amenaza turca y, por último, como si aun fuera poco, la Reforma y las luchas religiosas posteriores.

Para ser justos con Carlos hay que decir que en él convergían viejas aspiraciones, no ya sólo austriacas, mas asimismo españolas y desde bien antaño: en su idea de dominio imperial tanto montaron las aspiraciones maximilianescas como las isabelinas y fernandinas; pero quédese el rastreo de esta idea para el apartado siguiente, en donde ellas navegarán sin duda más holgada y anchamente.

La tradición imperial española. Hispaniae consolatio

Salvo en los remotos tiempos de la monarquía astur-leonesa (866-910) en que León, y anteriormente Oviedo, "fue mirado —escribe Menéndez Pidal— como heredero de la monarquía visigoda, y fue el verdadero centro político de los cristianos de la Península. Por esto su rey era considerado como emperador o rey de los reyes, de la España cristiana,[29] que hacía de Alfonso III, en víspera de las correrías de Almanzor el *imperator*, no había habido en España una tradición imperial sino la desdichada de Alfonso X el Sabio, en 1257, cuando la Dieta de Francfort dio el mayor número de votos a favor de Alfonso, desechando la candidatura de Ricardo Cornuailles a pesar de la oposición del papa —Alejandro IV, Conradino— que lo protegía. Hay que añadir además que Alfonso regresó de Italia sin título, sin dineros, y henchido de deudas y pesadumbres. A pesar del *Elogio* sobre España del sapiente monarca, del petulante "*...y vengo de los godos*" de los clási-

[29] Ramón Menéndez Pidal, *El idioma español en sus primeros tiempos*, Buenos Aires, Colección Austral, 1942, p. 60.

cos;[30] y del pasado imperial con sus emperadores hispano-romanos, a los que luego luego aludiría habilidosamente el doctor Pedro Ruiz de la Mota en su discurso espetado ante los procuradores de las Cortes de la Coruña (1520) convocados por Carlos V, no existía aún una clara y manifiesta *voluntad de imperio*, y permítasenos por esta única vez utilizar esta azulenta muletilla de capcioso aliño.[31]

Entre las personalidades del séquito que acompañaba a Carlos al embarcarse en La Coruña (1520) para dirigirse a Alemania con objeto de ser coronado emperador, iba el joven rector de la universidad de Bolonia, Jorge Sauerman, el cual una vez arribado a Lovaina publicó por el mes de agosto de 1521 un libro que dedicó, al tenor de la época, a un importante personaje, en este caso el consejero imperial don Pedro Ruiz de la Mota, al que en líneas arriba aludiéramos. Según R. B. Merriman, a quien debemos el descubrimiento de los 24 folios en cuarto de una copia en latín que se conserva en la Harvard College Library, lo que se proponía el autor era crear un cambio de frente total en la opinión española que la hiciese apartar de la ineficaz directriz histórica regionalista para favorecer a una nueva misión histórica de más alto bordo y vuelo, y mediante la cual se les indicaba a los españoles una ruta promisoria que los alejaría de los particula-

[30] Recuérdese entre otros a Diego de Saavedra por su obra de significantísimo título *Corona gótica castellana* (*Vid.* la Biblioteca de Autores Españoles, t. XXV). Lo godo llega a ser distintivo racial que se invoca con desmesurado orgullo. Los siglos XV y XVI exaltan este sentimiento del ayer, y en la unidad peninsular antójaseles ver reverdecidas a los clásicos, las pasadas glorias de la monarquía española. Allende esto recuérdese el saqueo inspirativo a que los escritores del siglo XVII someten a los cronicones; entre otros, sin ir más lejos, Lope. Y como cosa curiosa se puede reseñar el hecho de que queda como lastre de los tiempos por tierras del Perú y Chile el termino *godo* que se aplica peyorativamente a los españoles residentes.

[31] Resulta, sin embargo, extraordinaria la actitud defensiva y apologética de De la Torre en un escrito confidencial que dirigiera a su amo Enrique IV de Castilla (1455), en el que exalta la riqueza de la tierra castellana, el valor de sus hombres y la tradición imperial clásica: "pues si leeis las romanas historias, bien fallareis que de Castilla han salido y en ella nacieron hombres que fueron emperadores en Roma, y non uno, mas siete; y aun en nuestros tiempos avemos visto en Italia y Francia y en otras muchas partes, valientes capitanes" (*Cancionero y obras de Fernando de la Torre*, Dresde, edición de A. Paz y Meliá. 1907). Nacía así el ansia de emular a los romanos, anhelo que tan patente llegaría a ser en los conquistadores e incluso misioneros de Indias. *Vid. supra*, en Américo Castro, *op. cit.*, p. 31.

rismos y provincialismos locales: "To desist from their grumblings and complains over local grievances, and seek to prove that Charles' journey to the Empire was for the best interest of Spain as well as of all his other kingdoms and indeed of all Christendom"[32]

Insistía en hacer dorar la píldora asegurando que si el rey abandonaba a España para ir a Alemania lo hacía no por placer, mas con vista a crear "a universal monarchy through which he, as king of kings, would put an end to war between Christian states, and unite them all in a victorious onslaught upon the infidels".[33] Es decir, se trataba de incitar a los españoles para que colaboraran en un designio continental, y teniendo en cuenta la natural repugnancia y recelos de los mismos, se presentaba aquél con aires de cruzada, único modo, según se sabía, para hacerles olvidar la empresa vital de la reconquista africana y de interesarlos vivamente. No cabe duda que Carlos I estaba tan entusiasmado como el que más en el nuevo propósito; pero ni él ni nadie podían prever las dificultades que se levantarían en el transcurso de su mandato imperial.

La resistencia española a estos planes estaba perfectamente justificada. Si como ya vimos los españoles tenían ya trazado su camino, todo lo que los desviara de él era acogido con disgusto y recelo. Es más, por su particularismo nacional veían en las actividades venideras la continuación natural de las pasadas, pues por delante de ellos solamente se abría un futuro que se estimaba vendría a ser la repetición de un pasado architradicional de ochocientos años: guerra fronterizo-civil contra la raya musulmana. Y en cuanto al éxito de las mismas no tenían más que mirarse y compararse ellos mismos, finisterros del occidente cristiano, con el otro extremo greco-oriental caído en manos de los turcos en 1453. En suma, los españoles aspiraban al imperio, empero no al europeo, mas al africano.[34]

[32] Roger B. Merriman, *The Rise of the Spanish Empire*, New York, The MacMillan Co., 1925, p. 59, v. I. [T. "...y les haría desistir de sus quejas y demandas sobre querellas locales, y aprobar que el viaje de Carlos al Imperio era para el mejor interés de España al igual que para sus otros reinos y desde luego de toda la Cristiandad".]

[33] *Ibidem.* [T. "Una monarquía universal a través de la cual él, como rey de reyes, pondría fin a la guerra entre estados cristianos, y los uniría a todos en una victoriosa arremetida contra los infieles".]

[34] En 1492 Nebrija publica la primera gramática que en lengua romance aparece en Europa, el *Arte de la lengua castellana*. La novedad era extraordinaria, inaudita, tanto que

El localismo español comprobaba que sus hazañas habían sido superiores a las que habían realizado los otros; que las gestas hispanas brillaban allí donde precisamente se opacaban las francas. La tradición talasocrática catalano-aragonesa les hacía recordar los viejos pleitos mediterráneos y, sobre todo, la brillante actuación almogávare por tierras de Bizancio en los tiempos heroicos de los Rogeres y Muntaneres; a tanto y tan valientemente cumplido no había llegado ningún reino europeo entonces. Por supuesto que en el lado castellano la conquista de Granada había sido la culminación de un deseo mantenido durante siglos; la plena confirmación de superioridad no ya sólo frente a los muslimes, sino también frente a los que 39 años antes habían dejado perecer, indiferentes, al último florón vetusto de la tradición grecorromana y cristiana, y al filo del mismo alfanje que había sido vencido y humillado en Andalucía. Como expresa Menéndez Pidal "las invasiones selyukíes y otomanas, las invasiones almorávides, almohades y benemerines fueron dominadas y acabaron en 1340, las asiáticas se recrudecieron en todo el siglo XIV".[35] Alguna diferencia hubo de haber sin duda que coadyuvó al éxito de los unos y al vencimiento de los otros. "Tanto tardaron los dos orbes antagónicos en resolver su contienda frente a las dos entradas de Europa, el Bósforo y Gibraltar, con resultado tan distinto para el gran imperio de Oriente y para el pequeño reino de Occidente".[36] Esto puede en parte explicarnos la inercia española titubeante entre uno u otro ineludible compromiso. Cuando Carlos V desposó a la emperatriz Isabel de Sevilla, se levanta-

se siente obligado a defender su obra, y lo hace asentando en el prólogo de la misma la máxima de que "siempre la lengua fue compañera del imperio". La alusión a Roma y al latín es bien clara; pero en relación a España, cabe preguntarnos ¿a qué imperio se refería Nebrija? ¿Cuál es él que el llevaba en la mente? Por muchos motivos que no hay que volver a repetir tenemos que eliminar el americano y quedarnos solamente con el africano. Estamos seguros que cuando él se dirigía a la reina Isabel lo hacía en la confianza de interpretar fielmente no sólo el pensamiento de ella, sino ademas el de todos los súbditos. Los viejos tiempos medioevales en que el árabe fuera la *lingua franca* entre todos los reinos peninsulares había pasado a la historia. El castellano iba a ser el idioma fuerte y apasionado de la conquista militar y de la misión religiosa; mas por azares del destino no fueron los campos africanos, mas los americanos los que recibieron la siembra y alzaron la cosecha.

[35] Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Buenos Aires, Editorial Espasa y Calpe, 1939, p. 490.

[36] *Ibidem*.

ron arcos triunfales con leyendas conmemorativas de tan feliz suceso. A la entrada de la catedral se erigió un monumento dedicado a la Gloria en el que podían leerse dos inscripciones de singular significación "El Senado y pueblo de Sevilla dedica este arco al muy dichoso emperador a quien todo el mundo es deudor"; "La campaña que os guió hasta aquí con tanto bien os pondrá en Jerusalén". En el primer cartel, mundo alude al dominio político sobre los reinos de la tierra; se ha dado paso a un orgullo español que da su consentimiento, aunque todavía no pleno, a una política de dominio universal. En el segundo la campaña de que se hace mención es sin duda la de intrigas y cohechos que convirtió al rey en emperador, y que culminó con la victoria de Pavía (1519-1525); pero se insinúa, como solución natural y dedicación inmediata de la Nueva Majestad, emplear la flamante dignidad y el reciente título y poder en una empresa que sólo podría darse por terminada en la ciudad de la paz.

La decisión española

Cronológicamente el famoso discurso del doctor Ruiz de la Mota es anterior al librito que dedicara Sauerman al emperador; mas desde el punto de vista en que nos situamos conviene anteponerlo para presentarlo como la respuesta o actitud española ante los nuevos rumbos históricos. El problema para España consistía en apoyar a un emperador que lo fuese de veras, verbigracia que hiciese real la vieja tradición imperial heredera de Roma. Ruiz de la Mota en su discurso ante las Cortes de la Coruña, convocadas por el rey para hacer frente a los nuevos gastos que acarreaba la dignidad imperial, llamaba la atención acerca de la seria labor que había caído imprevistamente sobre España: "Ahora vino el imperio a buscar el emperador a España, y nuestro rey de España es hecho por la gracia de Dios, rey de romanos y emperador del mundo".[37] Era por consiguiente un trabajo inexcusable que había que afrontar con severidad y entusiasmo, supuesto que España, según

[37] *Cfr.* Ramón Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V*, Buenos Aires, Colección Austral, 1941, p. 14.

el criterio de Mota, se constituía en el corazón del imperio. El emperador por su parte no excusaría la faena contra los infieles, y defendería así la religión católica: "en la cual tarea, añade Mota, entiende (el emperador) con la ayuda de Dios, emplear su real persona".[38] Que el criterio expresado por Mota no era unánime se ve bien claramente por el énfasis disimulado que ponía en la cruzada, algo así como una intencionada concesión al espíritu nacional. Pero aún hay más, en el memorial que redactara la Junta comunera reunida en Tordesillas puede obervarse netamente que la tendencia de la época se inclinaba en España al localismo. El documento respira aires de descontento contra la administración extranjera impuesta por Carlos I, e igualmente contra su política europeizante que para el pueblo, el castellano fundamentalmente, significaba lanzarse a caminar por vericuetos desconocidos; mas a la postre Carlos decidiría y arrastraría en su decisión a toda España, incluso con el beneplácito y contento de los más.

Idea de un príncipe erasmista

Mucho se ha hablado y más escrito acerca de la expansión espiritual y económica de los españoles durante los siglos XVI y XVII, asimismo de su tendencia imperialista a la vez que religiosa y política. Habría que encontrar la razón de ser de los españoles de entonces, según piensa O'Gorman, "en una visión mesiánica de la historia, fundada en la inquebrantable fe que algunos españoles tenían en el destino providencial de su pueblo, como elegido por Dios para implantar la monarquía universal católica".[39] Es decir, la idea imperial responde, pues, a una empresa vital de España, a un tono de vida espiritual en la que lo político es tan sólo una excrecencia.

> Nunca —escribe Menéndez y Pelayo— desde el tiempo de Judas Macabeo, hubo un pueblo que con tanta razón pudiera creerse el

[38] *Ibidem*.

[39] Edmundo O'Gorman, "Prólogo" a la antología de Oviedo publicada con el título de *Sucesos y diálogo de la Nueva España*, México, Universidad Nacional de México, 1946, p. XXVI.

pueblo escogido para ser la espada y el brazo de Dios; y todo, hasta sus sueños de engrandecimiento y de monarquía universal, lo refería y subordinaba a este objeto supremo: *fiet unum ovile, et unum pastor.*[40]

El gran portavoz de la ambición imperialista de España ha de ser el cronista [Gonzalo Fernández de] Oviedo; en él se expresa con claridad meridiana la decisión irrevocable del pueblo español que a la larga ha acabado por adoptar y hacer suyo el cartel expansionista europeo del emperador. "Un breve pincelazo,escribe Consuelo Coronado, describe en forma cabal el concepto que acerca de la vida tenía el autor hispano. Tan sólo estas palabras: imperialista, español, universal, católico, y todo está dicho. Es la fuente inspiradora de su vida y su obra, como la de todos los españoles del siglo XVI".[41] Para Oviedo el destino del pueblo español es providencial, Dios ha elegido a España para que sea campeona de la fe y sostenedora de su Iglesia; Dios también le ha otorgado a España un emperador y una bandera universal, la de Cristo. De esta manera se conjugan en Oviedo dos corrientes de acción y de pensamiento que antes eran divergentes. El gran milagro, en ello andaba sin lugar a dudas la mano de Dios, había consistido en haber podido armonizar ideas e intereses opuestos. El rey extranjero Carlos I logra convertirse en el emperador español Carlos V. España acepta, aunque como vimos no sin resistencia, el dominio del mundo, y el emperador admite, no sin cierta desazón al principio, el papel de cruzado y campeón de la Cristiandad, herencias de sus abuelos hispanos y de España. Para defender a la Europa unificada y cristiana todo le pareciera poco al emperador, todo lo diera sin siquiera titubear, y con beneplácito ya de sus súbditos españoles, como lo expresara en la Dieta de Worms (1521): *reinos, amigos, cuerpo, sangre, vida y alma.*

¿Qué es lo que había pasado con el emperador? Nada, una cosa singularísima, pero muy española: materializar el ideal; hacer de la idea espiritual algo tangible, de carne, sangre y hueso;

[40] Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Buenos Aires, Editorial Emecé, S.A., 1941, t. V, p. 431.

[41] Consuelo Coronado G., *El diálogo hispano inglés*, tesis para la maestría en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, 1947, p. 26.

convertir este mundo en cielo, y el cielo en realidad; en suma hacer de ambos, en un intento doloroso, inútil y de antemano fracasado, un infierno. Porque ningún pueblo se atrevió a llevar la secularización del ideal religioso tan lejos y por tanto tiempo, y tan inquebrantable y tesoneramente como lo hizo el español; y en ello radica toda su gloria y execración, toda su verdad y mentira. El español secularizaba lo espiritual, pero al mismo tiempo espiritualizaba lo seglar hasta un grado tal que el equilibrio por fuerza habría de romperse en perjuicio de las dos tendencias y, desde luego, con gran daño para las aspiraciones y realidades humanas. España comenzaba a hacer así esa carrera tan desorbitada[42] en la historia, que tan absurda resultaría entonces como nos parece también hoy.

Convenientemente se ha discutido entre los eruditos acerca de la idea imperial. Según ellos Gatinara, consejero del emperador, soñaba con un imperio fuerte, respetado y conquistador; Mota, en cambio, imaginaba el suyo como un armónico conclave de príncipes, duques y reyes católicos cuyo principal objetivo debería ser la lucha tenaz contra los infieles. A la monarquía universal de Gatinara oponía Mota, el consejero español, la *universitas christiana*; frente a la soberbia secular del uno, la espiritual secularidad del otro.

A lo largo de los 71 consejos que imagina Valdés[43] que un rey moribundo da a su heredero, se pueden percibir los acimutes orientadores relativos al emperador patriarcal, virtuoso e iluminado por la justicia divina.[44] Pero de la filatería sentenciosa acumulada por Valdés solamente vamos a recoger aquello que en él es esencial para caracterizar al emperador con que él sueña. Valdés llama tirano al príncipe que se apodera de lo ajeno, y afirma que el interés del rey debe mirar más por la conservación de sus estados que en aumentarlos. Las relaciones entre el pueblo y el príncipe deben estar regidas por un pacto que se destruye o inutiliza en cuanto lo viola cualesquiera de las partes contratantes. Que es tirano el rey que busca su provecho y no el bien de la república.

[42] Manuel Calvillo, *Francisco Suárez. La filosofía jurídica. El derecho de propiedad*, Jornada, n. 43, México, Edición de El Colegio de México, 1945, p. 28.

[43] Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, Madrid, Ediciones La Lectura, Clásicos Castellanos, 1929, p. 104, 199 y 202-207.

[44] Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 470.

Que el príncipe no debe mover guerra contra los infieles buscando en ella el interés particular, mas el de la defensa de la fe. Que el propósito del príncipe debe tender al mejoramiento de sus estados y no a ensancharlos a costa ajena. Y que el príncipe fue instituido para la república y no al contrario.[45]

No vamos a caer en la candidez de suponer que Carlos V fue ese perfecto príncipe santo y laico, y cristiano que los consejeros y humanistas cercanos al emperador soñaron. Ahora bien el personaje trazado es el modelo, en esto no cabe duda, que se propuso el emperador como ideal, y al cual él, en gran medida, aspiró infructuosamente durante toda su vida, entre otras cosas porque Carlos V se vio desbordado por los acontecimientos a los cuales nunca pudo hallar cauce; de aquí que su papel en la historia haya sido el de un emperador frustrado, pese a las apariencias en contra; pero eso sí, a lo grande.

Como escribe Montesinos, prologuista de la obra de Valdés en la edición que hemos consultado, el *Diálogo* es el "reflejo ideal del Carlos V que Valdés hubiera querido; un monarca que supiera instaurar sin sangre, sin terrores, la monarquía universal cristiana en todo el mundo".[46] Un rey guiado por el consejo de los mejores; un rey que, como el propio Valdés quería, deseara sobre todo "la honra de Dios y el bien universal de la república cristiana";[47] y al que por sus virtudes y grandezas se le confiriera el sobrenombre de *Máximo*. Este rey además habría de convertir a los infieles; pero no por compulsión mas por atracción pacífica: "sin armas, sin muertes de hombres y sin derramar sangre cristiana".[48]

He aquí un ideal imperial que se le bosquejaba a Carlos; un ideal europeo encaminado a perpetuar la República Cristiana; un ideal católico, erasmista, pero también ya hispano:

> Carlos V —escribe Menéndez Pidal— el emperador más grande y poderoso de dos mundos, no formó su ideal imperial imperfectamente y tarde, y no lo formó al dictado de un canciller Gatinara;

[45] A. de Valdés, *op. cit.*

[46] *Ibidem*, p. XI de la "Introducción".

[47] *Ibidem*, p. 5 del "Proemio" de Valdés.

[48] *Ibidem*, p. 196. Véase también para este tema en José de Montesinos, *Algunas notas sobre el Diálogo de Mercurio y Carón*, Madrid, Revista de Filología Española, 1929, t. XVI.

sino más bien de espaldas a su canciller. El pensó de su imperio por sí mismo muy pronto, sin esperar el dictado de nadie, con consentimientos heredados de Isabel la Católica, madurados en Worms, en presencia de Lutero, y declarados públicamente, con la colaboración de varios escritores españoles: Mota, Valdés, Guevara.[49]

¿Pero obtuvo el emperador, y con él España, a la que unciera al trono imperial, el éxito que se propusiera? No, y no es que le faltaran empeños y entusiasmos para ello, sino que, como dijimos líneas arriba, los hechos y circunstancias estuvieron siempre por encima de las posibilidades del emperador y sus consejeros; lo cual no presupone ni mucho menos que sus ideales fueran insinceros, o que fuesen bastardos. El mal, si es que lo hubo, estuvo en el tremendo y trágico viraje que se le dio a la historia de España cuando aun vivía y ordenaba el emperador; un giro de casi 180 grados, o lo que es lo mismo, un salto brusco desde la política reconciliadora, erasmista y filosófico-cristiana al antierasmismo irreconciliador, antirreformista y antimaquiavélico.[50] Una política, la tendencia primera, de esencia erasmista que permite el diálogo comprensivo entre un Valdés —que seguía también al pie de la letra las indicaciones de Gatinara, canciller tan maquiavélico en sus procedimientos diplomáticos como el que más—, y un hombre tan teológicamente huidizo como lo era Melanchton, en la víspera de Worms (1530); es decir en víspera del rompimiento definitivo de Occidente; y una política, la segunda, que también comienza en Worms, pero que es de signo antirreformista, opuesta al entendimiento; política, en fin, que años más tarde se agriará más de suyo en el Concilio de Trento (1545): ratificación española y papal de la desmembración de la Cristiandad.

El emperador favoreció el anticurialismo erasmista que sus consejeros le recomendaban, pero no pudo mantenerlo con eficacia; no quiso Carlos romper con la reforma luterana, hacia la cual mostró cierta benevolencia al principio,[51] mas a la larga tuvo

[49] Ramón Menéndez Pidal, *op.cit.*, p. 27.

[50] *Vid.* en Juan Cuatrocasas, *Significación del filipismo*, México, "Cuadernos Americanos", n. 3, 1947, p. 108.

[51] Un cronista oficial de Carlos V, Pedro Mexía, no mostraba encono ni acritud al escribir sobre la Reforma. *Vid.* Juan Mata Carriazo, "Estudio preliminar" a la edición de la *Historia del emperador Carlos V* de Pedro Mexía, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1945, p. XLIV.

que combatirla, y aun con encono; no quiso asimismo reducir al papa a la espiritualidad, tal como lo aconsejara Miguel de Mai[52] empero aun sin desearlo dio comodidad para el terrible y afrentoso *saco* de Roma (1527); quiso el emperador vehementemente llevar la guerra contra el turco, y lo puso ciertamente en práctica constantemente; pero nada definitivo pudo contra ellos; deseó fervientemente unificar espiritual y políticamente a Europa, y sólo acertó a hacer más hondas las diferencias; y, por último, admiró profundamente a Erasmo, pero no tanto como para comprometerse en la reforma espiritual y social erasmiana que los mejores hombres de entonces, entre ellos lo mejorcito de España, propugnaban. De esta manera la tolerancia, la comprensión y la libertad espiritual que luchaban por abrirse paso fueron desterradas —especialmente en la Península— y el teísmo universal se convirtió en flor de invernadero, y , por lo mismo, de difícil trasplante para España ya por entonces demasiado intoxicada popularmente de fanatismo, razón por la cual la doctrina sólo pudo arraigar a la larga entre los estadistas, secretarios y consejeros de los que rodaban por los caminos de Europa siguiendo a la carroza viajera del incansable emperador, y entre alumbrados, espiritualistas y frailes prerreformistas y cisnerosianos.[53]

La conciencia popular española que había sido durante la Edad Media tolerante para con los enemigos de la fe, a pesar del eterno conflicto fronterizo entre hermanos, se va trocando en fanática y persecutoria, y durante el reinado de los Reyes Católicos se hace dura e intolerante. Con Cisneros y después con los Felipes desaparecen las más pequeñas muestras de comprensión, convivialidad y tolerancia; la espiritualidad española se anquilosa y sólo responde con violencia a todo estímulo; en suma, para los españoles no habrá otra mejor solución que la de cerrar contra los disidentes e infieles sin dar ni pedir cuartel: guerra total, a ultranza. Tal y no otro será el cartel que ya se perfila en el co-

[52] *Cfr.* Marcel Bataillon, *op. cit.*, v.1, p. 477. Con criterio parecido Lope de Soria y el abad de Nájera querían anular —y así lo aconsejaban— la preponderancia política del Papa (Clemente VII). *Apud* "Introducción" al *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, de Alfonso de Valdés, Madrid, Ediciones La Lectura, Clásicos Castellanos, 1928, p. 50.

[53] *Apud* Bataillon, I, x.

nocidísimo mensaje de Acuña, el poeta favorito del emperador, al anunciar al mundo la llegada del pastor imperial; mas un rabadán que en lugar de la usual cayada habría de blandir la cruz del acero:

Ya se acerca, Señor, ya es llegada
La edad dichosa en que promete el cielo
Una grey y un pastor solo en el suelo,
Por suerte a nuestros tiempos reservada.
Ya tan alto principio en tal jornada
Nos muestra el fin de vuestro santo celo,
Y anuncia al mundo para más consuelo
Un monarca, un imperio y una espada.

Las tendencias de Europa a la dispersión

Sea como fuere el caso es que Carlos V y, con él, su España tuvieron que hacer frente al cuadro de las dicotomías culturales, políticas, económicas y religiosas que resquebrajaron la Cristiandad. Merced a las nuevas fuerzas materiales que el descubrimiento de América produjera, Europa tiende cada vez más a la fragmentación. "La mayor oportunidad ofrecida a Europa, traducimos de A. H. Fisher, de emprender un gran trabajo de cooperación civilizadora fue dejada. El descubrimiento del Nuevo Mundo, el cual bajo la dirección y feliz temple de la mente humana habría podido lograr una armoniosa subdivisión del nuevo continente entre los poderes más interesados, fue al contrario la señal para el rompimiento de una cruel guerra, y de piraterías sobre los mares, que se prolongaron por generaciones".[54] La razón de estado canonizada por Maquiavelo proclama sin reticencia que el interés de cualquier país está por encima del de los otros; que el provecho particular nacional es anterior y superior al universal cristiano. Toda cortapisa de carácter ético-tradicional se revoca, y la *universitas christiana* tuvo ende que quedar disuelta.

[54] H. A. Fisher, *A History of Europe*, London, Edward Arnold & Co., 1940, p. 436.

> La vieja Cristiandad —escribe Francisco Ayala— se encuentra separada ahora en unidades políticas independientes, y dentro del marco de cada Estado ha comenzado a evolucionar y a desplegar con desarrollos culturales que divergen. Las naciones se van extrañando unas a las otras, se configuran cada cual a su manera y van creciendo en las diferencias hasta adoptar fisonomías de día en día más hostiles sobre un fondo común de día en día más débil.[55]

Para restablecer el equilibrio y posibilitar la convivencia tuvo que recurrirse al derecho internacional que desarrolló Grocio partiendo de Vitoria y Soto,[56] pero siempre ha sido y constituido dicho derecho un precario equilibrio. Una vez que el derecho canónico de supuesto origen divino estuvo invalidado no pudo el derecho humano alcanzar la amplia autoridad que le era necesaria. Las roturas y fricciones frecuentes del derecho internacional nos están diciendo de la fragilidad del hombre y de sus instituciones. Al no reconocerse la autoridad moral y religiosa toda apelación a un tribunal trascendentalmente superior quedaba inoperante. El derecho, en suma, sería el del más fuerte; siempre había ocurrido así, pero ahora se declaraba innocua la sanción moral. Las naciones desconfiaron las unas de las otras y no hubo más remedio que recurrir con descaro a una política de alianzas y ligas, a un equilibrio de fuerzas que salvara la posición del débil y anulara la del poderoso. Como resultado aparece la política del *equilibrio europeo* y la concomitante *balanza de poder*, y es Inglaterra, ayudada por su posición insular, la primera que la utiliza con gran éxito. El gran cardenal Wolsey se dio cuenta de las ventajas que acarreaba a su país la oposición de dos potencias de similar fuerza en el continente. La leyenda quiere que sea el rey Enrique VIII el iniciador de esta nueva política, expelida según parece mientras se celebraba un banquete fastuoso en París, en el que también estaba, claro es, Francisco I: *Cui adhaereo prae est.*[57]

[55] Francisco Ayala, "La coyuntura hispánica", en *Cuadernos Americanos*, núm.4, México, 1943, p. 73.

[56] En justicia deberíamos haber añadido a éstos los nombres de Las Casas, Suárez, Vázquez Menchaca, Molina, Covarrubias y Baltasar de Ayala.

[57] *Vid.* J. Jastrow, *Historia Universal*, Barcelona, Editorial Labor, 1937, p. 270.

Europa no tenía pues remedio, se había convertido en un mosaico de naciones, en un avispero nacionalista en el que no cabía ya una dirección espiritual superior y de conjunto. Por el lado religioso, adelantemos esto, los afanes de renovación y nueva vida sentidos por todos los hombres y estamentos sociales culminan en la Reforma; hecho histórico que tantas y tan grandes repercusiones tendría para el mundo moderno, por lo que nos interesa valorarlo como el elemento auxiliar más poderoso de la escisión europea; la paz religiosa de Augsburgo (1555) y su receta favorita *cuius regio eius religio*,[58] constituyen la prueba fehaciente de que la tranquilidad y unidad continentales eran cosa del pasado; pero la reforma religiosa, se debe añadir, no fue sino una de las cooperantes fuerzas en el alumbramiento de lo nuevo. La razón de estado reemplazaba al viejo ideal de universalidad cristiana, mas la historia, como escribe Imaz, iba por ahí, no había remedio: "Emancipación de Roma, atesoramiento de riquezas, nacionalismo y grandes potencias";[59] he aquí las exigencias de la famosa razón de estado que no tardaría mucho en trocarse en un estado de razón mediante el cual Europa entera respiraría feliz y a pleno pulmón, al menos así se lo creía ella, en el nuevo ámbito y clima racionalistas.

> El siglo XVI —escribe Fernando de los Ríos— tiene el valor de una divisoria de vertientes para la cultura occidental; la conciencia europea se desgarró y surgieron dos actitudes, renacentistas ambas, que responden a la manera como cada cual concibe la relación del hombre con la naturaleza, y de la relación con Dios.[60]

La Reforma ciertamente no fue la única fuerza que contribuyó al parto nacionalista; pero sí fue, como ocurrió en el caso de

[58] Propone Toynbee una inversión de los términos y no le faltan razones históricas y ejemplos para ello; verbigracia el "París bien vale una misa" del futuro Enrique IV; de tal suerte la expresión anteriormente subrayada pudiera trocarse en esta otra: *religio regionis religio regis*. *Vid.* en Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, texto abreviado por D.C. Sommerwell, New York-London, Oxford University Press, 1947, p. 494.

[59] Eugenio Ímaz, "Prólogo" a la obra citada, p. XXII.

[60] Fernando de los Ríos, *Religión y estado en la España del siglo XVI*, Nueva York, Edición del Instituto de las Españas, 1927, p. 34.

Inglaterra, una de las más importantes.[61] Ha comenzado la etapa de la concordia y discordia, como escribiera Luis Vives, de la paz fugaz seguida de la alternativa guerrera; del ciclo repetido, tenaz y cruento, sin treguas de Dios. Los amigos se extrañan y los países también; se ha desgarrado la conciencia europea según Fernando de los Ríos; más que eso, se ha desgarrado el aire de familia, el parentesco, el reconocimiento de la cuna y hogar comunes; y todo en nombre de Cristo. Bajo palabrería altisonante se disfrazan los deseos, los apetitos y egoísmos más innobles y turbios; mas en realidad la sevicia y la fuerza son los únicos argumentos que prosperan y mandan. Cada nación insaciable y enarbolada levanta su concupiscencia por encima de las otras naciones y la descarga como contundente bastón sobre la vecina intentando despojarla. Razón de estado, equilibrio europeo, balanza de poder, pactos y antipactos, ligas y antiligas, en esto y no en otra cosa consiste la nueva fraseología europea reveladora de la rotura, del espantoso siste espiritual. Aun podríamos añadir una lista casi interminable de nuevos conceptos y procedimientos puestos en boga, mas para nuestro intento son suficientes las líneas arriba transcritas. Todos han contribuido a formar la civilización europea; pero a costa de muchos dolores, lágrimas y sangre. Y lo que es peor, hasta la fecha no se han secado los manantiales del llanto. El decantado equilibrio europeo, símbolo y cenit de la fragmentación ha dejado a la historia universal de Europa deshilvanada y como en hilachas.

Una oración ejemplar y europeizante

Para ilustrar convenientemente el encabezado debemos echar mano del discurso pronunciado por Carlos V ante Paulo V y la corte pontificia el lunes de Pascua (17 de abril) de 1536, recién llegado el emperador a Italia de regreso de la campaña victoriosa contra Túnez. Señalemos en primer lugar que la alocución fue expresada en castellano, y que ante la protesta insistente del emba-

[61] Hans Kohn, *Historia del Nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 146.

jador de Francia, que apenas si pescaba alguna que otra palabra, Carlos V respondió acremente y calificó al que se escapaba de sus labios de idioma cristiano; es decir imperial y por eso digno de ser entendido y hablado por todos.[62]

El discurso de Carlos fue más bien que hablado barbotado afrentosamente contra Europa, aunque a decir verdad, y de la cuenta tomada en actas y archivos, lo fue contra Francisco I y su corrosiva alusión a la herencia de Adán. El rey de Francia simbolizaba entonces, representaba y encabezaba la levadura ambiciosa de los nacionalismos europeos que, apenas si recién nacidos, ya se cubrían del alhorre pestilente y fratricida de las guerras civiles; que este calificativo —alguien lo escribió y por cierto bien — sino éste puede aplicarse a las allí habidas desde entonces acá.

A Francisco I, atareado en engrandecer a Francia y en engrandecerse, se le daba un ardite de Carlos y de su trasnochada cruzada; por eso procuraba, y casi lo consiguió, obstaculizar por todos los medios los proyectos y acciones del emperador.

Carlos comienza su discurso declarando que tanto él como sus antepasados procuraron siempre relaciones pacíficas con los demás; que siempre desearon "la paz y sosiego de la cristiandad, deseando orgulloso solamente emplear todo el poder y grandeza que Dios les dio contra los paganos ynfieles, enemigos de nuestra sancta fee catolica". No había en esto ningún fervor de novicio, pues en agosto de 1527 había dirigido a Enrique VIII una carta justificando el saqueo de Roma, carta que terminaba con un llamamiento a la antigua fe de cruzada, pidiéndole además al rey inglés su concurso en la empresa de combatir a los turcos: "Ayudándonos por la vuestra a remediar los males que padece la christiandad y en ella la honra de Jesu Christo, porque brevemente podamos bolver las armas contra los enemigos de nuestra fe christiana".[63]

Estas declaraciones refuerzan sin más la tesis acerca de la hispanización del emperador, pues con dificultad se hubiera encontrado Carlos V por la rama paterna a antecesores inmediatos

[62] El texto del discurso es el recogido por el padre Miquelez; y es el mismo que se transcribe íntegro en la obra de Fernando de los Ríos ya citada por nosotros (*Vid. supra*).

[63] *Cfr.* Alfonso de Valdés, *op. cit.*, p. 87-92.

suyos de que enorgullecerse por haber luchado en defensa de la fe cristiana contra la Media Luna.

Arremete en seguida el joven emperador contra su rival el rey de Francia, y no sin cierta razón "Y ansi mismo a V. Sanetidad y a todos vosotros creo sea materia cuanto por parte del rrey de Francia de continuo los tales efectos se hayan estorbado, digo de la paz de la Christiandad, y de la guerra que con ella a los enemigos de Dios y nuestros se pudiera haver hecho". Acumula inmediatamente una abrumadora cantidad de pruebas contra Francisco I para señalar la culpabilidad del rey francés por negarse a auxiliar a Carlos en su lucha contra los turcos, a saber: 1) Las dilaciones y pretextos del rey para no acudir en ayuda de Hungría que estaba amenazada por los turcos; 2) La negativa del rey para no auxiliar con su armada a la empresa contra Corón; 3) Los conciertos y ligas del francés con el turco, enemigo irreconciliable de la Cristiandad; 4) El rechazo del préstamo de las galeras francesas para la expedición contra Túnez; y 5) La amistad de Francisco I con Barbarroja.

El emperador hacía sincera y vehementemente sus cargos, y en verdad que en otra época hubieran sido más que suficientes para descalificar a su oponente. Lo que se pone de relieve no es tanto la justicia de la causa de aquél, sino la falta de resonancia continental, la sorda y poca acogida que se daba a sus alegatos: Carlos V endilgaba ciertamente su discurso a un espectro, a una Cristiandad ya inexistente.

Asusta pensar lo que hubiera sido de Europa, con los turcos ya a las puertas de Viena, si desengañado Carlos V por los egoísmos nacionalistas de Europa se hubiera retirado de su papel de paladín cristiano. Una embajada del emperador enviada ante el rey Enrique VIII solicitando de él ayuda contra el turco fue cortésmente recibida, y más cortésmente despachada con la respuesta de que en tanto que duraran las rencillas franco-españolas los ingleses no empeñarían ni un sólo hombre, ni un sólo barco contra el enemigo común de los cristianos. Inglaterra practicaba así con gran éxito la positiva y reciente política del equilibrio europeo. A pesar de la negativa Carlos no se amilanó y, manteniéndose en sus trece, pechó con las riquezas de su imperio y la sangre de sus soldados para salvar a Europa; no sabemos ciertamente que

haya habido nadie, fuera de los de casa y aun así no todos, que se lo haya agradecido una pizca a España.[64]

Si Carlos V hubiera vivido más, habría visto algo muy superior incluso a las ligas que contra él promovieron sus enemigos; algo paradójico y que habla por sí solo: a un papa excomulgando a su prudentísimo y critianísimo hijo Felipe II, a la vez que pactando con el adversario tradicional de la Cristiandad. A decir verdad Roma nunca comprendió la actitud de España, tradujo sólo los valores políticos. La postura religiosa del emperador y de sus descendientes siempre fue a tuertas interpretada. El papa jamás pudo entender que los españoles de entonces fueran más papistas que él mismo; o como lo aclarara el propio Carlos V escribiéndole a Clemente VII, "Si vuestra Sanctidad lo quiere mirar sin pasión, hallará que no hay Rey ni Príncipe a quien más deba la Sede Apostólica que a Nos". Precisamente esto era lo malo, y cuanto más lo comprobaba y sopesaba el papa tanto mayor incomodidad sentía. La política vaticanista fue, pues, torpe al poner en práctica la teoría de la balanza de poder, y por creer que su papel era ahora el mismo que había practicado magistralmente durante las viejas luchas entre güelfos y gibelinos, entre el Pontificado y el Imperio. Empero no columbró que las circunstancias eran entonces distintas, que los días de Canosa habían ya pasado.

Carlos pone ante Dios la justicia de su causa, máxime que las guerras imperiales que desata son para conservar, según expresa, la herencia de sus mayores: "más por necesidad de defender lo nuestro, que por deseo de adquirir lo ageno".[65] En esto era sincero y seguía la pauta marcada por Mota y Valdés. La visión del emperador era, ante todo, esencialmente espiritual; soñaba, guiado como dijimos por sus consejeros erasmistas, con la realización de la *Universitas Christiana*. El no deseaba aumentos territoriales, quería la felicidad de todas las naciones cristianas y de todos los hombres; felicidad en el mundo, felicidad en Cristo: *Philosophia*

[64] En 1522 visitan los emisarios del emperador, Gabriel de Salamanca y Juan Faber, a Enrique VIII. Tomás Moro contestó en latín, en nombre de su rey, lamentando las luchas intestinas que asolaban la Cristiandad y que permitían que el turco amenazara Hungría. En suma, Enrique VIII hacía saber al emperador que la unidad previa era indispensable para que él se decidiera a auxiliarle.

[65] "Discurso", *op. cit.*

Christi. El viejo ideal del caballero se suma a la nueva tarea de armonizar la fe y el humanismo. Lo que anhelaba más que nada el emperador lo expresará patéticamente al finalizar su discurso: "Y con esto acabo diziendo una vez y tres; que quiero paz, que quiero paz, y que quiero paz". El emperador guerrero era después de todo un sincero pacifista; estaba incluso dispuesto a entregar a Francisco I el principado de Milán, motivo de tantas pugnas, con tal de conseguir la paz.

El proyecto ecuménico

Para darnos cuenta de la necesidad que tenía de paz no hay más que referirnos a sus propósitos que implican una grandiosidad esquemática verdaderamente extraordinaria. Su intento consistía en encabezar una última y decisiva cruzada contra el turco, la última si se quiere de las cruzadas medioevales;[66] pero que contenía en sí misma el postrer esfuerzo y el último munífico impulso hacia una confederación europea. Su proyecto, sin embargo, recibió una glacial acogida; el eje económico de Europa se había cambiado del Mediterráneo al Atlántico, y todo lo que significara una alianza para un esfuerzo colectivo en pro de la reconquista espiritual y material de las tierras de Oriente estaba de antemano condenado al fracaso; es decir no interesaba. Los tiempos no estaban ya para cruzadas; el hechizo sentimiental y lucrativo habían encontrado, como sabemos, un sorprendente y proficuo sustitutivo en las aventuras de ultramar. Carlos V al igual que muchos de sus coetáneos no se dio cuenta a carta cabal de qué era lo que estaba, y lo que le estaba pasando. Como Colón persistió en agarrarse a los asideros medioevales que aún deambulaban y deambularían como trasnochados; de aquí sus palabras: "mi intención no es desear guerra contra cristianos, sino contra infieles; y que la Italia y la Cristiandad estén en paz y posea cada uno lo suyo; y que nos concertemos y agamos una confederación contra los infieles, como

[66] No hubo rey de la casa de Austria que no soñara con ser el último cruzado, salvo, claro está, el cuitado Carlos II.

ha sido y es siempre mi intención hacella. Donde habrá mucha tierra para que nos podamos partir, sin pensar en la de acá".[67]

La Reforma vino a empeorar al enfermo ya de por sí desfalleciente, y la actitud conciliadora del emperador hacia ella se va a trocar a la hora de su muerte en un seco e implacable consejo dado a su heredero Felipe II: que acabe con los herejes. El *defendella y no enmendalla* del clásico será la divisa de la España de los Austrias y, por qué no decirlo, de toda su historia hasta 1899. Varían las circunstancias y los problemas; pero el empeño es el mismo, la intransigencia soberbia, la pertinacia contumaz, valga el pleonasmo: hasta el último hombre, hasta la última peseta. España, como dijo alguna vez Nietzsche, quiso demasiado, y tanto que persiguiendo sueños de unidad continental fue dejando jirones de su carne y alma a lo largo de una ruta escabrosa en la que, como Don Quijote, no recogió sino palos y pedradas de todos los galeotes, de todos los yangüeses y cabreros del mundo. Ahora son los follones y malandrines, los del tanto más cuanto, los del debe y el haber, los más asustados por el asesinato del Triste Caballero, pues sabedlo: Don Quijote murió asesinado, y con él la Europa unificada que intentó regir y que tántos quebraderos de cabeza le trajera. Sin embargo, España no necesita que se la justifique jeremíacamente por el lado del despecho o por el tan socorrido de la decadencia, que no hubo ninguna, lo que se comprende cuando se deja de poner el acento en lo político y se pone mejor en lo espiritual que ella representara y defendiera. Tampoco precisa España de los aydemíes de los poetastros ni de los plantos fervorosamente farisiacos del pseudoensayista o del pseudodocto. Lo que hizo España hízolo a ciencia y paciencia, satisfecha y entusiasmada; con fervor religioso, popular, imperial e inquisitorial; disparada como la aporítica flecha de Zenón de Elea hacia un porvenir imposible e incierto por lo mismo que era humano y generoso.

Europa —Occidente, Cristiandad— tuvo la gran oportunidad en sus manos; la única que se le presentó a todo lo largo de su historia, la posibilidad de cristianizar al mundo dándole una base cultural común. Pero prefirió continuar en la empresa del par-

[67] "Discurso", *op. cit.*

ticularismo regional, egoísta y práctico. Por ese camino la cultura de Occidente ha llegado a ser a la larga lo que hoy es; mas no sin una manifiesta desazón de encontrarse al borde de su carrera, dándose cuenta de que sobre la tierra no es sino una cultura más, y, desde luego, ni la decisiva ni la única.

II

PROYECCIÓN Y TRASCENDENCIA HISTÓRICA DE LA REFORMA

EL DOGMA DE LUTERO

Planteamiento previo: antecedentes históricos

El movimiento de Reforma, bien sabido es, constituye una de las bases de todo el majestuoso y orgulloso edificio de la cultura y civilización, de eso que han dado en llamar, a falta de mejor nombre, occidentalidad; pero revelador, en su brujuleante significación cardinal, de las limitaciones geográficas y del área restringida de su dominio. Este acotamiento de la prístina idea ecuménica heredada de Roma se lo debemos, en gran parte, a la gran revolución espiritual que trascendió a todos los órdenes y que tuvo su comienzo a principios del siglo XVI.

No hubo en Europa una absoluta unanimidad de criterio para con el nuevo clima espiritual, mas los hombres representativos se sintieron impulsados hacia él afanosa e ineludiblemente, buscando la antigua y originaria pureza y tendiendo todos a idéntica renovación de dentro a fuera.[1] Según esto, el Renacimiento y la Reforma obedecen por fuerza al mismo desasosiego espiritual; casi resultan hermanos siameses de la misma particularidad histórica. El denominarlos tan pomposamente puede servirnos de método de ordenación y entendimiento; pero ello no debe presuponer nunca una determinación absoluta cerrada a nuevas interpretaciones; en suma una prejuzgación. El que empleemos nosotros tales denominaciones obedece a la inercia tradicional del procedimiento y, sobre todo, a su bondad encasilladora.

La tendencia general de la época se inclinaba hacia la pureza del cristianismo; quería ahondar, llegar hasta el límpido hontanar de los preceptos evangélicos. La época se sentía también cansada, agobiada bajo el peso enorme del dispositivo eclesiástico - estatal que resultaba lento, excesivo y corrupto; y se sentía asimis-

[1] Johan Huizinga, *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 142.

mo lasa y desvitalizada por el fardo rutinario y abusivo del culto. Se aspiraba, pues, a un cambio, a una reforma que hiciese más viva y llevadera la fe, y que rompiese con la tupida selva de disposiciones y preceptos con los cuales el curialismo romano, durante siglos, había envuelto y aprisionado la primitiva libertad y gracia platonizante de la Iglesia de Cristo.

Durante los siglos XI al XIV se habían desarrollado fuertes movimientos heterodoxos que habían aspirado a la renovación religiosa no menos que a la transformación social y económica. En realidad ambos aspectos reinvindicativos se encontraban entrelazados y solidarios, y se hacía muy difícil trazar por entonces la divisoria entre ambas tendencias. Las sectas gnósticas de cátaros y valdenses; las de los albigenses; los wiclifitas, hussitas, lolardos, beguinas y begardos; los patarenos y lombardos; y los arnoldistas, así como el ala izquierda de los franciscanos, no son sino nombres históricos con los cuales designamos los diversos grupos que pudieron cristalizar, y que hicieron patente su apetencia de justicia social, postulando además una religiosidad pura y reformada a cuyo socaire se acogieron las aspiraciones de mejora material, a lo largo de la Edad Media. Solamente después de terribles persecuciones y castigos que ponen los pelos de punta pudo la Iglesia desarraigar los brotes de herejía que por doquier amenazaban su autoridad y ponían en entredicho su prestigio; pero no pudo ella, a pesar de todos sus renovados y caritativos esfuerzos, extirpar por completo la cizaña de la heterodoxia; como la alfalfa, aquella necesitaba de varios cortes para agostarse.

En el siglo XIV, John Wycliff, antiguo profesor de Oxford, se adelanta a Lutero al condenar las indulgencias, la confesión y la jerarquía eclesiástica, y al apelar a la autoridad de la Biblia antes que a la de la Iglesia, ataca también la doctrina cristiana de la Eucaristía y proclama la igualdad general del sacerdocio. La labor que realizara en Inglaterra Wycliff (1320 - 1384) repercutiría en el profesor de la Universidad de Praga, Juan Huss (1369 - 1415), teólogo ardiente y sabio. Ambos reformadores estaban espaldados, aun sin desearlo, por el entusiasmo bullanguero de las capas populares siempre dispuestas a apoyar todo movimiento que redunde en su beneficio espiritual y económico. Cuando Segismundo de Luxemburgo, "Rey de los Romanos" (1410 - 1411), convocó a

un concilio general en la ciudad de Constanza (1415) lo hizo fundamentalmente acuciado por el deseo de convertirse en emperador; sin embargo al lado de este interés tan legítimamente humano, demasiado humano, perseguía también otros como la reforma política y la eclesiástica. Obispos, arzobispos, prelados y abades de todo el mundo cristiano se reunieron en la ciudad juntamente con los representantes de treinta y siete universidades europeas y el canciller de la de París, Juan de Gerson, alma del movimiento reformista. Las ciudades, los príncipes y embajadores extranjeros estuvieron también allí representados. Mas de 72 000 personas se vieron reunidas en este famoso concilio ecuménico que se proponía acabar, entre otras cosas, con el cisma tripapal, con las herejías de Wycliff y Huss, y con los abusos y corruptelas de la Iglesia: *causa unionis, causa fidei, causa reformationis*. Los asistentes se constituyeron en grupos nacionales o *naciones* siguiendo la tradición de la Universidad de París, y bien pronto de entre estos grupos surgieron dos bloques que en aspiraciones y en carácter resultaron enconadamente opuestos: el que pudiéramos denominar bloque nórdico, formado por alemanes e ingleses fundamentalmente; y el latino, constituido por franceses, italianos y españoles; el resto de las *naciones* siguió la bandera que mejor cuadraba a sus intereses y simpatías. Ingleses y alemanes quisieron ante todo resolver los problemas que implicaba la cuestión de la Reforma; los latinos, los de la elección papal. Gerson, sin embargo, apoyando a los primeros propuso que se declarara la autoridad del concilio por encima de la del papa; mas la proposición no cuajó, y con la derrota de la misma se vieron lastimosamente torpedeados los intentos antilatinos de reforma. Elegido el nuevo papa (Juan XXII) la tendencia reformista quedó eliminada y el concilio fue clausurado: habíase pretendido fortalecer la unidad espiritual y política de la cristiandad y, en realidad, habíase abierto una sima insondable entre los grupos regionales que la constituían; el espíritu reglamentista latino había sido el responsable de aquella victoria que, si lo hubieran pensado mejor, deberían haber juzgado pírrica (1414-1418).

En el siglo XVI el viejo equilibrio mantenido con dificultad durante la Edad Media, más precario aun después del famoso Concilio, y de otros que no lo fueron todavía menos, entre la

tendencia *universalista*, cuyo origen estaba en lo espiritual, y la propensión al *particularismo*,[2] nacido del desenvolvimiento y progreso económicos, queda completamente roto, sirviendo así de favorable coyuntura para la reaparición de las disidencias nacionales que yacían dormidas u ocultas. La unidad tradicional que formaban la Iglesia y el Mundo se quiebra no sin antes intentar evitarla los hombres de buena voluntad; pero de nada servirían tan brillantes como buenos servicios, pues la aporía era irreductible, como lo eran también los dos semimundos, los dos orbes culturales y psicológicos puestos ya frente a frente. La Reforma germana decide la ruptura en el futuro, el *corpus christianum* se hiende para siempre sin esperanza alguna de soldadura, y el mundo y la sociedad se perhinchen de ellos mismos hasta cogolmarse. La trágica e infructuosa tentativa medioeval de querer meter al mundo entero en el dintorno moral-cristiano queda sin efecto: "La Réforme fait éclater cette impossibilité majeure. Elle renonce à appliquer au monde les principes de la moral chrétienne, elle le livre à lui-même, le laisse à ses initiatives, à ses tentatives, à celui dont il est dit qu'il est Prince de ce monde."[3]

La Iglesia protestante renunciaría así a organizar el mundo, mas no a convertirlo; aunque de suyo es comprensible con cuanta dificultad tropezaría para actuar en un mundo laicizado y casi satánico. La Iglesia católica, antes bien, insistiría en la integración a pesar de que ésta fuera cada vez más difícil e imposible dadas las corrientes particularistas y disidentes de la nueva era. La Iglesia de los reformadores católicos permanecerá, pues, sobrenaturalizada, en encarnación continua; prolongación extensiva de la persona y la obra de Cristo.[4]

Es decir, para el católico el mundo es, como para el protestante lo es asimismo, presa del pecado; pero esto no impide que

[2] *Cfr.* Eli F. Heckscher, *La época mercantilista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 27.

[3] *Cfr.* Jacques Ellul, *La Réforme, aujourd'hui. Signification actuelle de la Réforme* (*apud*, Marc Boegner y André Siegfried, *Protestantisme francais*, Paris, Présences, Libraire Plon, 1945, p. 141. [T. "La reforma hace patente esta imposibilidad mayor. Renuncia a aplicar al mundo los principios de la moral cristiana, se la confía a sí misma, a sus intentos, a aquel del que se ha dicho que es Príncipe del mundo".]

[4] *Vid.* Jean Danielou, S. J., *Témoignage d'un Catholique* (*apud*, Marc Boegner y André Siegfried, *op. cit.*), p. 440.

el mundo se convierta en receptáculo de la gracia ya dada. La reforma católica tenía que ser por fuerza disciplinaria, correctora de las deformaciones y abusos, autoritaria, reglamentadora, dogmática, antinominalista, depuradora de los principios de la fe y superadora de la contradicción que encontraban los protestantes entre Mundo e Iglesia. Había que realizar cambios y purificaciones, en esto estaban de acuerdo las autoridades católicas, mas desde dentro, sin violencias y sin rupturas. Tal será la obra que emprenderá entusiasta y denodadamente el cardenal Cisneros adelantándose a Lutero y Trento.

a) Interpolación previa: La prerreforma española [5]

España no se había quedado al margen del aliento espiritual y renovador que desde siglos atrás sacudía a Europa, y que especialmente se había agudizado a partir del siglo XIV. A pesar de la lucha secular contra la muslimia los aires propios y los venidos de fuera refrescaban la vieja cultura milenaria y guerrera, agónica y cristiana. La urgente necesidad de catarsis espiritual sentida por los cristianos de toda Europa se hace más viva e inmediata en Castilla y Aragón en tiempos de los Reyes Católicos. Ellos emprenden la campaña renovadora y purificante auxiliados por un hombre enérgico y evangélicamente sencillo quien por sus propios merecimientos, será elevado desde humildísmo franciscano a la sede arzobispal de Toledo y a la Regencia del reino castellano. Una vez investido Cisneros del cargo de "Primado de las Españas" emprende sin la menor dilación la obra reformadora comenzando sobre la jurisdicción que más a la mano tenía, el poderoso e ilustre cabildo de Toledo al que insta a renunciar a la vida independiente y poco provechosa de que hacía gala, y lo obligó a reducirse a la comunidad bajo la ascética regla de san

[5] Las reformas monacales comenzaron en Castilla desde 1425. Los papas Martino V y Eugenio IV expidieron las bulas correspondientes no sin cierta resistencia y animadversión (*Cfr.* Manuel Merry y Colón, *Historia crítica de España*, Sevilla, Imprenta Almudena, 1892, t. III, p. 47).

Francisco.[6] Contra las órdenes religiosas y especialmente contra la suya propia obró firmemente disolviendo los llamados conventos claustrales, aflorescencia soberbia de la rama primitiva de los franciscanos, denominada de observantes. Los conventos y monasterios estaban en su mayoría poblados de gentes irreligiosas y de religiosos sin religión.[7] El propio Cisneros comenzó la campaña visitando los establecimientos religiosos y obligó a los monjes a renunciar a sus privilegios. Tan severas fueron a veces las medidas que más de un grupo de frailes con todo y sus abades prefirieron emigrar a África antes que quedarse reformados. Cisneros quitaba las rentas y tributos a los conventos ricos para repartirlas entre las monjas pobres de clausura; todo lo inspeccionaba, vigilaba y cambiaba: hábitos de estameña por los de paño áspero y gruesos; celdas confortables y bien provistas por otras desnudas y sin despensería; y en lugar de ricas sandalias frailunas las que calzara el humildísimo y seráfico fundador de la orden franciscana.[8]

De esta suerte cuando el movimiento de reforma —el protestante— penetró en España no pudo encontrar la acogida calurosa y entusiasta que recibiera en otros países europeos. España había, pues, realizado, por obra de Cisneros, una labor de saneamiento total en el seno corrompido de la Iglesia española. Así cuando resonaron en Europa las violentas y justas prédicas y diatribas de los reformadores protestantes subrayando las inmoralidades y vicios de la romana Babilonia, ellas no pudieron hallar eco supuesto que con bastante anterioridad habían sido eliminados en España los motivos de descontento. Pero la reforma de Cisneros no fue sólo restablecimiento de la disciplina evangélica. Antes que Lutero, el cardenal contribuirá a abrir camino a la "vía moderna", y lo hará en la universidad de Alcalá fundada por él, y a

[6] *Cfr.* Luis Coloma y P. Risco, *Cisneros, Fray Francisco*, México, Ed. Latinoamericana, 1943, p. 111.

[7] "Crónica Franciscana" (Coloma y Risco, *op. cit.*, p.86).

[8] Fray Pedro Quintanilla, *Archetypo de Virtudes, Espexo de Prelados, el Venerable Padre y siervo de Dios F.F. Ximénez de Cisneros.* Por el principal Colegio Mayor de San Ildefonso. Universidad de Alcalá de Henares, Palermo, 1653, libro II, cap XI. Véase también la *Historia Eclesiástica de España* de Vicente de la Fuente, Barcelona, 1855, t. III, p. 30.

familiarizar a los españoles con el Evangelio.[9] Cisneros fue, como afirma Bataillon, uno de los promotores de la *philosophia Christi*; filosofía que muy pronto entusiasmaría a Europa y que sería la misma que poco después Carlos V y sus consejeros habrían de intentar entronizar.[10] Mucho antes también que Lutero lo proclamara y realizara, Cisneros había destruido la carroña eclesiástica, y con tal operación imposibilitaría que la discordia religiosa, que más tarde estallara en Europa, encontrara terreno abonado en la península; lo que explica la opinión de don Marcelino Menéndez y Pelayo referente a nuestros heterodoxos del siglo XVI.[11] Al ser liquidados los abusos del clero éste quedó reducido a un grupo compacto, entusiasta y austero en el que difícilmente podían abrirse paso las doctrinas protestantes. Por razones parecidas tampoco pudo haber en México heterodoxos con enjundia y talento, y los personajes procesados aquí por la inquisición fueron de poca monta con excepción tal vez de los Carvajales.[12]

Por lo que a México respecta la reforma del cardenal tiene una importancia grande; las figuras de Motolinía y Sahagún, por no citar sino dos de las más representativas, no podrían ser situadas históricamente como conviene sin el precedente de severidad, renunciación e ilustración de la obra prerreformista cisnerosiana.[13] España realizaba antes que nadie su reforma purificante de dentro a fuera; mas sin las heterodoxias típicas de los protestantes y, desde luego, dejando incólume el principio de autoridad e intactas las asunciones teológicas: una poda del árbol en vez de su desmo-

[9] Marcel Bataillon, *op. cit.*, t. I, p. 2, 19 y 51.

[10] *Ibidem.*

[11] "Fuera de las audacias de Servet y del misticismo de Molinos —escribe— ningún hereje español se levanta dos dedos de la medianía" (Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, t. V, p. 430).

[12] *Vid.* Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España: Los heterodoxos en México*, México, Imprenta Universitaria, 1946.

[13] Cuando sabemos que antes de la reforma de Cisneros las órdenes franciscana y dominicana eran las más corrompidas no podemos sino juzgar la obra misionera realizada en el continente americano casi como de milagrosa. Empero si aliviamos a la misma de toda responsabilidad escatológica, la evangelización misionera nos proporciona una gábilo seguro de comprobación de la intensidad y hondura de la reforma. Como nos hace notar Marcel Bataillon (*op. cit.*, t. I, p. 11, nota 23, *infra*) los doce apóstoles de México eran observantes reformados de la Provincia de San Gabriel de Extremadura perseguidos por su radicalismo.

che. Cisneros pulsa y a la vez asegura el eslabón de la tradición católico-medioeval antes que romperlo.[14] Sin darse cuenta el testarudo fraile fortalecía el medievalismo unificador y reforzaba la posición de España frente al mundo. España no huía de la Edad Media, mas bien la ludía, vulcanizaba y remozaba dejándola como nueva de reluciente. Cisneros prepara así el camino en el que pronto desembocaría Loyola; si bien este último lo haría, llegado el momento de la bifurcación, dejando a la querencia o al instinto de su cabalgadura la elección de la ruta.

El contraste alemán: nacionalismo religioso

En Alemania la situación de la Iglesia había llegado a ser intolerable en punto a relajación. La proximidad del epicentro estatal y moral de Roma había agudizado la crisis alcanzando la corrupción extremos verdaderamente vergonzosos. La corruptela tenía, sin embargo, una faceta favorable, la de ser considerada forastera, extraña y debilitadora del saludable y auténtico espíritu germano.

Carlos I había logrado verse convertido en V después de una competencia muy seria de su rival Francisco I (1519). El soborno más descarado había inclinado los votos de los electores a favor del rey de España;[15] pero no sin que éstos impusieran sus condiciones al joven y futuro emperador, entre las cuales tres fueron las más importantes: a) no convocar el Reichstag fuera del territorio imperial; b) no penetrar en el Imperio con ejércitos extranjeros; c) no emplear otra lengua oficial sino la latina o germana. Desde

[14] Tal es el sentido declarado u oculto de algunas obras sobre el cardenal. Destaquemos de la selva bibliográfica dos pertenecientes a distintas épocas: Álvaro Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, Archiespiscopo Toletano, libri octo; cum privilegio, Compluti apud Adream de Angulo, Anno Domini 1569*; y Walter Starkie, *La España de Cisneros*, Buenos Aires, Editorial Juventud Argentina, S. A. 1945.

[15] Para esta su primera aventura imperial Carlos I tuvo que sacar los dineros de España; pero éstos, claro está, no los consiguió sino después de muchos regateos, caras foscas y soborno de procuradores a Cortes: América aún no proporcionaba dividendos. Más tarde sí; más de una vez la plata de las Indias en camino salvó el crédito del emperador empeñado hasta los ojos con los Fúcares (sobre las relaciones entre el emperador y los Fuggers véase de Ernesto Hering, *Los Fúcar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944; y de Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros*, Madrid, 1943).

siglos atrás había venido fermentando un sentimiento antilatino,[16] y, por consiguiente, antipagano y antitomista entre los pueblos septentrionales de Europa; resentimiento que, como giste, había coronado históricamente las luchas medioevales entre el Pontificado y el Imperio. En 1508 Martín Lutero, joven profesor de la Universidad de Wittemberg, se destaca como predicador en las capillas de su orden; y en este mismo año entabla íntima amistad con dos personajes que influyen grandemente en él y que decididamente le ponen en el disparadero de su exaltación religioso-nacionalista. En cierto sentido la postura de Lutero significaba la culminación de una añeja esperanza mantenida durante siglos por todos los pueblos nórdicos: la reivindicación germánico-nacional frente a la latinidad representada por Roma, y el rescate paulino agustino del Evangelio, de la absorción deformadora tomista. Lutero, naturalmente, iba a arrastrar tras él otras fuerzas de carácter social, político y económico,[17] pero como palancas decisivas para el éxito de la nueva doctrina maniobraran, amen del anhelo por lo nuevo, una intensa y colectiva actitud de resentimiento y un orgullo manifiesto e indomable.

Estas dos figuras a las que hemos aludidos son el poeta Eoban Hesse y el caballero Ulrico de Hutten, hombres satisfechos de la vida, sobre todo el último que se regocijaba de vivir, según expresaba, ante el despertar de los espíritus que veía por doquier, y directores intelectuales de la flamante depuración religiosa y gentilicia. Ambos encabezan un cenáculo literario de la Universidad de Erfurt y lanzan desde él a la circulación, con gran éxito de público, los dos volúmenes de las *Epistolae obscurorum virorum*

[16] Ortega y Gasset preferiría con harta razón que se escribiera antimediterránea; véase su ensayo *Cultura Mediterránea*, en *Obras*, v. I, Madrid, Espasa y Calpe, S.A, 1943, p.29-32. Para Toynbee la Reforma fue asimismo "...a general movement of North-Western Europe for emancipation from the South, where the Western Mediterranean held the eye fixed upon worlds that were and gone" [T. "...un movimiento general en la Europa nordoccidental para emanciparse del sur, donde el Mediterráneo occidental mantenía la mirada puesta en mundos que se habían ido".] (*op. cit.*, p. 2).

[17] Un caso típico de asociación entre los ideales religiosos y los sociales nos lo proporcionan los partidarios de Huss al extraer de la doctrina sobre la Eucaristía de éste un símbolo de proselitismo; eucaristía bajo las dos especies del pan y del vino: el "cáliz para los seglares" fue la consigna que expresaba el ideal democrático de los derechos de las masas; eucaristía *sub utraque specie*; de aquí el nombre con que pasaron a la historia, utranquistas.

en las que, simulando a una correspondencia entre sacerdotes y frailes, se ataca y hiere cruelmente a la Iglesia, zahiriendo sin piedad ni respeto a la indolencia, a la estupidez, a los vicios y a la ignorancia que tan extendida estaba por todas las capas del clero.[18]

Hesse y von Hutten comenzaron a escribir en una lengua literaria común y unificadora, el *neuhochdeutsch*, siguiendo la inspiración que tuvo Lutero de utilizarla para traducir la Biblia (1522-1534). Se debe indicar que este novoaltoalemán es un idioma que ya venía usándose con carácter nacionalista por la cancillería sajona como lengua de Estado. El hecho de ser también empleado como instrumento de la nueva política y religión le dio una supremacía y difusión nacional extraordinarias que muy pronto lo situó por encima de las otras formas dialectales contemporáneas. El orgullo racial y nacional pronto lo será también espiritual. Hesse afirmaba sin empacho que la sabiduría divina había sido revelada a los germanos mucho antes del advenimiento de Cristo.[19] Lo que con esto se pretende es obtener para Alemania una libertad completa por medio de una justificación histórico-teológica comprobatoria de su independencia administrativa y espiritual frente a todo orden y disciplina curialesca latinas.

Alemania en vísperas de la Reforma. El rompimiento.

El desarrollo económico que alcanza Italia en el siglo XIV es igualado si no superado en el siglo XV por el conseguido en Alemania. La burguesía alemana gracias a las invenciones, a los descubrimientos y al desarrollo industrial adquiere consciencia de sus posibilidades en todos los órdenes de la vida. Este proceso de la civilización alemana se ve favorecido por el nominalismo, método cognoscitivo para alcanzar la realidad divina a través de la experiencia individual y sensible que actúa como disolvente de la teología tradicional[20] y contribuye por lo mismo a la consuma-

[18] *Cfr.* Santiago Prampolini, *Historia Universal de la Literatura*, Buenos Aires, U.T.E.H.A., v. VI, p. 176.

[19] *Cfr.* José Barbanza, *Lutero*, Buenos Aires, Editorial Atlántida, 1940, p. 24.

[20] *Cfr.* Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 51.

ción del divorcio entre la fe y la razón. El curialismo, al ejercer una influencia sorprendente, hace fracasar, además, en Alemania todo intento de reforma eclesiástica. El comercio se beneficia con la caída de Constantinopla (1453) y hace aumentar así el bienestar de los alemanes. A esto hay que añadir también el fortalecimiento de la industria minero-metalúrgica y la estupenda capacidad artesanal de los germanos:

> En los siglos XV y XVI suponía Alemania uno de los países más ricos de la cristiandad. Las fuentes de la riqueza nacional alemana eran las minas, la habilidad de los artesanos, el espíritu de iniciativa y la actividad de los comerciantes, amen del trabajo infatigable de los campesinos. En Hartz, Sajonia, Bohemia, al Tirol suministraban plata, oro, hierro, plomo, cobre y sal.[21]

Esta prosperidad económica fue en gran parte la causante de la Reforma; el paso de la economía servil de la Edad Media a la mercantil e industrial de la Moderna se realiza no sin dolorosos contrastes entre las clases, pues al lado del empobrecimiento de la nobleza, de los campesinos, e incluso de los artesanos, se levantaba airosa e insultante la ostentación y el lujo de los nuevos mercaderes encobadores al par que recovaros de la postura monopolista. Para Zwinglio la cosa era bien clara; los monopolios, la elevación de los precios, la acumulación de grandes fortunas (no señoriales sino burguesas) en las manos de unos pocos, la extensión del lujo, el crecimiento del comercialismo, la abierta violación de las leyes contra el interés y la usura, y la progresiva eliminación del pequeño comerciante de la lucha y competencia, y el empobrecimiento de la nobleza, fueron causa de la Reforma.[22] Sobre todo la estrangulación monopolista fue una de las causas decisi-

[21] Max Beer, *Historia General del Socialismo y de las Luchas Sociales*, México, A.P. Márquez, Editor, 1940, t. 1, p. 291. Este panorama de Beer está recortado e inspirado por el que escribiera Engels y si lo hemos preferido ha sido en virtud de su brevedad. Véase Federico Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, en donde se incluye un ensayo soberbio intitulado *La Guerra de Campesinos en Alemania* (México, Editorial Pawlov, p. 355-364).

[22] Citado por Justus Buchler, y P. Beik, E.O.Golob,y K.W.Kapp, *Introduction to Contemporary Civilization in the West. A source book proposed by the contemporary civilization staff of Columbia College*, New York, Columbia University Press, 1946, v. I, p. 374.

vas, así por lo menos nos lo prueban los decretos[23] de las viejas ciudades medioevales contra tales prácticas mercantiles, decretos que vienen a ser anticipos de las apocalípticas condenaciones luteranas.

Los mayores obstáculos para el desenvolvimiento y progreso de la burguesía se encontraban en la barbacana espiritual levantada por la Iglesia, lo cual constituíase en un freno formidable para las aventuras del egoísmo personal. El espíritu gremial se manifestaba contra todo propósito de hacer del hombre un instrumento y, como tal, de convertirlo en un simple medio de producción. Las corporaciones y gremios informaban totalmente la vida de sus asociados y le daban un sentido, un valor y contenido que se proyectaban en un cuerpo jurídico, jerárquico y religioso superior. Se pueden, pues, bien apreciar las consecuencias entorpecedoras de un tal sistema de producción fundado estrictamente en el consumo y, por tanto, más atento a la calidad que a la cantidad de los productos, más interesado en la creación que en la fabricación de las cosas. El ataque sobre aquellos testamentos no podía efectuarse abiertamente, faltaba la conciencia crítica disolvente para poder hacerlo y, sobre todo, lo impedía el veto religioso protector y alimentador del sistema. Sin embargo el tiempo había estado trabajando a favor de la ruptura al ir destruyendo lenta, pero firmemente, los obstáculos escolásticos y las defensas religiosas erigidas en torno a las interpretaciones agustinianas y paulinas.[24] La fortaleza cedería no por medio del ataque directo, mas minado su sistema defensivo; a ensanchar la brecha contribuiría también el método introspectivo y abstraccionista (Eckart) de la mística alemana.[25]

[23] Contra los monopolios hemos podido consultar los siguientes documentos: *Decreto relativo a los monopolios*, pasando por la ciudad de Colonia en 1512; *Informe del Comité de la Dieta de Worms*,1521; y el *Informe sobre los monopolios* por un comité de la Dieta de Nuremberg, 1522-1523. Añadamos que a pesar de estas declaraciones nada se consiguió contra las prácticas monopolistas.(Justus Buchler, y otros, *op. cit.*, p.365-369).

[24] *Cfr.* Alfred Weber, *Historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 328.

[25] *Cfr.* José Vasconcelos, *Manual de historia de la filosofía*, México, Editorial Botas, 1940, p. 99-101.

Lutero encontró así un suelo propiamente abonado para dar cauce a su terror y angustia preordinativas. Ni siquiera su famosa doctrina contra las indulgencias fue totalmente original, pues él sólo procuró a su desenlace el espíritu de una nueva teología simplificada que se apoyaba en las fuentes cristianas primitivas. Lutero se encontró de pronto en una época que había ya agotado todos los sortilegios y hechizos trascendentales para salvarse, y haciéndose intérprete inconsciente de ella pugnó por hallar una trocha por donde librarse él y librar, por consiguiente, a su tiempo. Las repercusiones inmediatas de su postura pronto se hicieron sentir en todos los terrenos.

Como a san Pablo, camino de Damasco, un accidente desvía el rumbo espiritual del joven *magister* de filosofía, Martín Lutero, y le hace renunciar al mundo y escoger la orden agustina como retiro. Ya en el convento realiza, mas sin éxito, rigurosas prácticas ascéticas que son fiel reflejo de sus esfuerzos sobrehumanos encaminados a apaciguar su alma roída por la duda acerca de la predestinación. A pesar de no escatimar ningún medio para alcanzar la tan ansiada tranquilidad interior su espíritu se inquietará cada vez más ante el terrible e impresionante dilema: ¿Eres o no eres tú elegido? El mismo Lutero nos confiesa haber sufrido suplicios atroces a lo largo de este impresionante vía crucis.

De arriba abajo de la sociedad iban surgiendo y desenvolviéndose fuerzas y modas todas que tendían al desleimiento de la misma. En el fondo de la presión vertical no alentaba sino una vitalidad extraordinaria que había venido alimentándose, según vimos, con el desarrollo y aumento de la civilización gracias al vigor de la nueva economía burguesa. Lutero mismo no sabía cuál fuera la plemar que lo arrastraba; pero ante la disolución que veía en torno hacía esfuerzos desesperadísimos para mantenerse a flote: El Evangelio, san Pablo y san Agustín fueron las tablas de salvación; la doctrina de la predestinación el abra acogedora en la que puso pie después del naufragio.

La tónica general de la época era también de furor y rabia contra la cerca escolástica: los humanistas por la vía de Platón o del neoplatonismo; los reformadores por la del cristianismo primitivo platonizante e incluso el misticismo germano por la del panteísmo neoplatónico. Agonía, en suma, de la antigua fe y de la

añeja creencia, y asimismo paganización del cristianismo.[26] ¡San Sócrates, rogad por nosotros!

Venganza de tía solterona, escribe Edmundo O'Gorman, por lo que el antipático de Aristóteles le hizo al pobre Platón;[27] venganza que nosotros podemos imaginar tomada por los pobrecitos santos Agustín y Pablo por las que les hicieron al alimón a Aristóteles y al propio santo Tomás de Aquino. Tal cosa, en efecto, podemos deducir del mismo Lutero cuando escribe a su amigo Lang el Griego: "San Agustín y nuestra teología imperan en nuestras Universidades, Aristóteles pierde terreno y está a punto de sucumbir".[28] Con razón se ha dicho que la "edad moderna se ha hecho contra Aristóteles".[29] Parece como que estuviéramos oyendo, en lugar de Lutero, a un radiolocutor entusiasta pronosticando los triunfos de su púgil favorito. En verdad hay mucho en Lutero de espíritu de contienda, de latente agravio y de apetencia de desquite.

La crisis se vio favorecida por un hecho baladí; pero que puso de relieve la descomposición moral de la Iglesia. La venta de las indulgencias fue la chispa iniciadora de una gran conflagración, que al poco tiempo de comenzada olvidó el pretexto que la originó: el pleito monacal se convierte en dos posturas irreconciliables polarizadoras de dos mundos. Para protestar de la venta innoble e indecorosa Lutero escribió sus 95 tesis que, de acuerdo con la época, se dispuso a defender públicamente contra Tetzel y sus secuaces, exhibiéndolas clavadas en una de las puertas de la Iglesia del castillo de Wittenberg (31-X-1517). En ellas se le niega al papa el poder de absolución de los pecados y se rechaza asimismo la redención de éstos por la compra de indulgencias.

El papa León X, Médicis en carne y hueso, era, entre los hombres de su tiempo, el menos apto para lidiar frente a Lutero. No es que desconociera el peligro que implicaba el reformador; pero prefirió aliarse con el emperador, imbricándose en la política dinástico-religiosa de éste,[30] más bien que aventurarse a un concilio

[26] *Cfr.* Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Buenos Aires, Editorial Lozada, 1944, p. 416-417.

[27] Edmundo O'Gorman, *Fundamentos...*, *op. cit.*, p.22.

[28] José Barbanza, *op. cit.*, p. 26.

[29] *Cfr.* Eugenio Imaz, "Prólogo", *op. cit.*, p. XXXV.

[30] Leopoldo von Ranke, *Historia de los papas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 59.

regenerador; concilio que todos los cristianos, salvo tal vez él, anhelaban ardientemente. Es por ello que le encomendó al cardenal Cayetano la tarea de confundir a Lutero; mas como era de preverse no logró el cardenal en las tres entrevistas que con aquél sostuvo la menor recantación. Cada uno pertenecía a distinta esfera no ya tan sólo social sino incluso psicorracial; eran, pues, como dos irascibles soberbias: conversantes de papo a papo.

Lo que sigue es ya adobo corriente de los manuales de historia: la huida dramática, el secuestro de Wartburg y las disputas con Erasmo, y con el dialectiquísimo doctor Juan Mayer de Egg. Lutero traduce además la Biblia; coteja los Evangelios; sostiene controversias enconadísimas; y publica uno tras otro, interminables, e infatigablemente, folletos, panfletos, libelos y libros. Al lado del ensayo erudito y acucioso, el insulto más ruin; junto a la canción sacra inspirada, los desahogos y exabruptos más enviscantes. Todo lo abarca la multifacética capacidad de Martín Lutero. Como cuentas de rosario aparecen ensartados sus epítetos más gruesos: papa asno, fraile vaca; y al gran holandés le endilga sabrosamente una escogidísima retahíla de despectivos: chinche, payaso, ateo, rana cantora, anguila escurridiza y otros más del mismo jaez. A Enrique VIII de Inglaterra, por el tiempo en que éste recibe del papa el honorífico título de *defensor fidei*, por un escrito que escribiera contra Lutero en defensa de los sacramentos, lo pone como un trapo con insultos para los cuales el tupé de Lutero no reconoce límites. En verdad es que el clima de la época está sobrenublado de insultos: católicos y protestantes no se rebajan a sí mismos de ladrones, miserables y canes hidrófobos. El propio emperador resulta por boca de Lutero no menos vil, perro y papista, naturalmente, que el papa.[31]

Lutero no descansa, él es por naturaleza combativo e infatigable; de aquí que no repose ni un momento en su batallar contra la Iglesia. Le niega al papa el fundamento teorético sobre el cual éste apoyaba su pretendida infabilidad y plantea la cuestión acerca del derecho que se abrogaba el pontífice para autorizar y permitir únicamente a unos pocos, frente a las exigencias de la mayoría, la

[31] Hartman Grisar, *Martín Lutero, su vida y su obra*, Madrid, 1934, p. 297.

exégesis individual del Evangelio. Lutero en suma, protestaba contra la tiranía ejercida, según él, por el papa, los cardenales y obispos; condenaba al papado por contrario y opuesto a los fundamentos del cristianismo primitivo y por autorizar y dar su ascenso a las prácticas supersticiosas del pueblo, tales como festividades, peregrinaciones y toda suerte de veneraciones religiosas. Lutero destruía asimismo la autoridad eclesiástica y proclamaba la libertad del cristiano; es decir la libertad para interpretar la Nueva Buena (libre examen); suprimía el celibato eclesiástico, rechazaba las quididades sacramentales y calificaba al matrimonio como un acto de carácter exclusivamente jurídico. Por último, profundizando Lutero en su espiritual medioevalidad, aconsejaba que el poder civil debía ayudar al eclesiástico para extirpar la usura, así fuese más o menos paliada, y para desarraigar el lujo y los burdeles. También aspiraba a que los dos poderes coadyuvasen en la creación de Juntas de Caridad para auxilio de los menesterosos.[32]

En Worms (1521), a pesar de la presencia de Carlos V, se obstina en no retractarse y declara que no podía hablar de otro modo. Lo que aquí defiende Lutero es el derecho de la consciencia individual frente a las autoridades seculares y eclesiásticas, aunque dicha consciencia se hallaba limitada a su vez, según Lutero, por las verdades contenidas en las Escrituras. Sin embargo esta declaración luterana daría al cabo en la libertad de pensamiento.[33] Abandona Lutero la ciudad y el 26 de mayo expide el Emperador el decreto de interdicción contra el agitador y sus escritos, la proscripción alcanzaría no sólo a Lutero sino también a todos los que intentaren ayudarle. Al mismo tiempo que se quemaban en Roma los libros del reformador y, en ausencia, también su efigie, los estudiantes wuttenbergueses hacían lo propio con la bula papal de excomunión. Ya no quedaba otra solución sino la de empren-

[32] *Apud* W. Kohler, "Reformation", artículo de la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, The MacMillan Company, 1937, v. VII, p. 188. [T. "...desistir de sus quejas y demandas sobre querellas locales, y buscar que el tránsito de Carlos al Imperio era por el mejor interés de España, al igual que para sus otros reinos y desde luego de toda la Cristiandad".]

[33] *Ibidem*, p. 189. [T. "Una monarquía universal a través de la cual él, como rey de reyes, pondría fin a la guerra entre estados cristianos, y los uniría a todos en una victoriosa arremetida contra los infieles".]

derla con ahínco a mamporros; y, en efecto, cada grupo procuró hacerlo de la manera más contundente sobre el antagonista allegado; la unidad europea comenzaba a ser cosa del pasado, el clarín de la anúteba y su inmediato séquito de violencias inauguraba la era de las violaciones y guerras, de las convulsiones y cambios que a la larga darían a la Modernidad. Se puede decir sin mayor temor a errar que la Reforma daba pie a la primera guerra civil europea; las anteriores habían sido casi exclusivamente dinásticas, políticas. Las esperanzas de expansión universal sentidas por la Cristiandad sufrieron un terrible desengaño. Si bien es verdad que muchísimo, y muy bueno, se ha hecho gracias a las rivalidades y competencias nacionales, no es menos cierto que cuánto más se habría logrado mediante una empresa colectiva temperada por un mismo rescoldo espiritual. Empero no sucedió así y la mejor y mayor parte del esfuerzo hubo de gastarse en contiendas fratricidas. La mancomunidad espiritual y política de la Edad Media se trocaba en una decidida y divergente competencia entre las nuevas naciones. Sobre la acerante bigornia de la *razón de estado* —mas valdría apellidarla, como lo hizo Gracián, *razón de establo*—[34] los machazos nacionalistas y protestantes forjaban a su gusto la Europa inhermanable de los siglos por venir: el ascua viva medioeval saltaba en pedazos, chispas y centellas. La Reforma fue el gran pretexto para la escisión, y las apetencias y ambiciones nacionales, que anteriormente se plegaban e incluso humillaban ante la jerarquía espiritual unitaria, ahora, libres ya de trabas, camparían por sus respetos desentendiéndose de toda aventura que no fuese estrictamente nacional y egoísta.

La gran tarea de secularización emprendida por Lutero[35] en el seno del cristianismo comenzó, pues, a dar prontamente frutos: primero fue Alemania que arrastró tras de sí a los países más septentrionales, siguieron después los cantones suizos y gran parte de Francia y por último Inglaterra. Enrique VIII, el fogoso *defensor de la fe*, aprovechó la coyuntura y consumó el rompimiento con Roma,

[34] *Cfr.* Baltasar Gracián, *El Criticón*, Buenos Aires, Biblioteca Mundial Sopena, 1940, v. 1, Crisi VII, p. 58.

[35] "El mayor de los secularizadores del cristianismo", lo llama certeramente don Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, Biblioteca de Autores Mexicanos Modernos, MCMXIX, p. 15.

es decir con el mundo cristiano-europeo; rompimiento para el cual coadyuvaron a la par los devaneos amorosos del rey y los apetitos de la naciente burguesía inglesa. Mas llegados aquí nos vemos solicitados por los problemas que nos plantea la Reforma en Inglaterra; problemas que desde lejos nos guiñan incitantemente y nos obligan por fuerza a desviarnos para atender a sus solicitaciones y aguijaduras. Quédese pues, para más adelante la rumia mental que habíamos emprendido de la teología luterana y abordemos ahora las cuestiones que líneas arriba nos salieron al paso. Cómo hemos de hacerlo nos lo dirá el apartado siguiente.

a) Interpolación segunda. La Reforma inglesa

Aunque sea de paso y casi a la carrera conviene detenerse en los rasgos característicos de la reforma religiosa en Inglaterra. Un problema sentimental y al mismo tiempo de transcendencia estatal e internacional no debe ocultarnos la existencia de otros factores de mayor enjundia. El Acta de Supremacía (1534) por la cual Enrique VIII consumó la independencia eclesiástica de su país está toda ella bajo el signo de la codicia. Fuerzas antagónicas como fueron el poder real, la nobleza feudal y la nueva burguesía se pusieron de acuerdo, si bien momentáneamente, para beneficiarse de la expropiación de las ricas y extensas tierras abadengas pertenecientes a la Iglesia; tierras que fueron el factor económico predominante para la reforma inglesa.[36]

El Acta de Supremacía no creaba una nueva religión, tampoco iba dirigida contra las doctrinas y práctica de la Iglesia; pero si contra la autoridad del papa y, por extensión, contra la del emperador, con lo cual Inglaterra se desconectaba de la dependencia espiritual y política a la que estaba obligada y sometida como participante del Sacro Imperio Romano Germánico, o, para decirlo más brevemente, y empleando una expresión muy usada de la Cristiandad. Enrique le servía a su pueblo un platillo especialmente nacionalista; y no en bandeja, sino en atractiva mesa aderezada para un pro-

[36] *Cfr.* Hilaire Belloc, *Elizabeth, Creature of Circumstances*, New York-London, Harper & Brothers Publishers, 1942, p. 81.

metedor convivio en el cual el mero rey oficiaría como anfitrión y como Sumo Pontífice. Los representantes de la Reforma y los de la burguesía procedían de sectores diversos y opuestos, más por lo pronto se aprestaban unidos a dirigir el mismo condumio.

El otro factor importantísimo que viene a sumarse al rompimiento es la tradición filosófica medioeval de Inglaterra. En cierto sentido podemos aventurar que la Reforma es la culminación, el remate de un largo proceso o el desenvolvimiento histórico de una conciencia disidente. La originalidad de Inglaterra se debe en buena parte a su constante discrepancia respecto a las corrientes filosóficas tomistas; recordemos que Rogerio Bacon (1214-1294) subrayó la importancia del método experimental (razón y práctica) para disipar y desenmarañar por medio de la ciencia las fuerzas ocultas y mágicas del universo, si bien esta ciencia técnica no deja de estar subordinada a los más altos principios morales del hombre. En la obra fundamental de Bacon, *Opus Maius*,[37] se aparta del estudio libresco y pedante que realizaban profesores y alumnos de su época, beberroneros de la sopa aristótelica, y propugna un método de estudio que había de conducir en derechura hacia las matemáticas, la óptica, la meteorología, la astronomía, la geografía, la astrología, la cronología, las lenguas, etcétera. Se trata, pues, del estudio de la ciencia que él denomina experimental, un estudio gracias al cual se podrán investigar "mediante experimentos las notables conclusiones de todas aquellas ciencias",[38] y un estudio, además, que, a diferencia del especulativo encontrara las

[37] Rogerio Bacon, *Opus Maius*, versión de Robert Bale Burke, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1928, 2 v. La *Opus Maius* está dividida en siete partes. La parte primera establece cuatro clases de errores humanos; excesivo apego a la autoridad, hábitos, prejuicios corrientes y un falso concepto del conocimiento. La parte segunda, las relaciones entre filosofía y teología, o por mejor decir deslinda los campos. La parte tercera hacer hincapié en la importancia del estudio de las lenguas, clásicas y orientales fundamentalmente. La cuarta parte aconseja el estudio de las matemáticas como llaves de las demás ciencias. La parte quinta trata de la óptica y de los principios generales de la visión. La parte sexta es un alegato en pro de la *ciencia experimental*. Y la parte séptima se refiere a la filosofía moral, ciencia final y suprema a las relaciones del hombre respecto a Dios, y del hombre respecto a él mismo y a sus semejantes. Además se incluye en dicha parte séptima un estudio comparativo sobre las religiones y se demuestra la superioridad de la cristiana (*Ibidem*, p. XII de la *Introduction*).

[38] *Ibidem*, v. II, p. 587.

razones de los fenómenos tras haber sido experimentados éstos.[39] Desistiendo en un método parecido Juan Duns Escoto (1270-1308), profesor como Bacon de la Universidad de Oxford, saturada entonces de agustinismo, se plantea el problema de las relaciones a establecer entre revelación y razón y extrae de aquí importantísimas consecuencias. La teología, según él, sólo podía abordarse por el lado práctico, más no por el especulativo; la revelación no podía ser demostrable precisamente por ser revelación. Es decir Duns Escoto establecía de hecho la separación entre filosofía y teología, cosa en verdad novísima y que andando el tiempo acarrearía muy graves inconvenientes, Guillermo Occam (1300-1347), franciscano como los dos anteriores, lo que no es un dato más sino algo importantísimo que refleja la oposición habida entre franciscanos y dominicos, proyección de la existente entre la corriente agustiniana y la aristótelica, sistematiza y fundamenta la idea de considerar los universales como meros conceptos para la comprensión de la singularidad de lo real. Hay, pues, un saber intuitivo de lo individual particular: las esencias se subordinan a las existencias. El nominalismo de Occam entronca así con el de Duns Escoto en la consideración de que la Teología no es una ciencia especulativa sino práctica: Dios no puede ser comprendido racionalmente, pero si puede serlo por el sentimiento, por el amor y la unión con Él: *unio mystica*.

Con bastante fundamento se ha podido escribir que la aportación del pensamiento teológico inglés al gran sistema conceptual tomista ha sido nula en las épocas de esplendor de este pensamiento y muy importante en las épocas de disolución: "los grandes autodisolutores de la escolástica, escribe Gaos, todos de las Islas Británicas".[40] Toda la filosofía anglosajona posterior hasta nuestros días esta registrada con la impronta disolutiva recibida como herencia, y muy pocos filósofos escaparán a tan subyugadora influencia, como lo prueba el hecho que ni Berkeley ni Richard

[39] *Ibidem*, v. II, p. 615.

[40] *Cfr.* José Gaos, "Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano", en *Cuadernos Americanos*, México, 1943 (núm. 2, marzo-abril), p. 79. Vea asimismo este mismo ensayo y otros relativos al tema en *Pensamiento de lengua española*, México, Editorial Stylo, 1945, p. 15-89.

Hooker pudieran zafarse de ella. Basta del primero (1635-1753) refrescar su famoso aforismo: *esse est percipere et percipi*, y del segundo (1554-1600) sea suficiente traer a colación su amor aristótelico y su abominación escolástica. Hooker parece ser que se dio cuenta de que el vacío aristótelico dejaba a las doctrinas protestantes sin estructura filósofica;[41] de aquí tal vez sus intentos de conciliar a Aristóteles y la Biblia. Ahora bien Hooker acude a la fuente aristotélica pura; es decir se lo bebe acendrado, incontaminado, sin la gaseosa tomista, con lo cual proporcionó a la Iglesia Anglicana una amplitud de miras como jamás había soñado ni intentado poseer la Católica.[42]

Cumpliendo también, a posteriori, pudiéramos decir, con la regla descubierta por Gaos, Francis Bacon(1561-1621), realiza su labor filosófica en una época de crisis y disolución tomistas. Él combina la observación y el entendimiento (*empirismo*) por medio de un método experimental (*tablas*) para llegar a través de él a la inducción; procedimiento científico de aplicación universal para investigación de las *formas* (naturaleza) y para la elaboración de los hechos. Este método aseguraba al hombre el poder actuar sobre la naturaleza a su antojo y dominarla. Ya no habrá límites para el obrar del hombre, tanto sabe éste cuanto puede: *Hominis imperium sola scientia constare, tantum enim potest quantum scit.* Se ha declarado la apoteosis del hombre, saber es poder: *Scientia est potentia*; es decir para el hombre inglés y reformado el mundo despotenciado por la caída de Adán le ha sido dado, o, mejor diríamos, le ha sido renovado como escenario para su actividad, para hacer cosas, ampliar sus límites, juntamente con los de la

[41] Sobre este *vacuum philosophiae* véase lo que escribe Harvey Wish en su *Society and Thought in Early America*, New York-London, Toronto, Longmans, Green and Co., 1950, p. 20. Sobre Hooker consúltese el artículo correspondiente en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1928, v. v.

[42] *Cfr.* F.S.C. Northrop, *El encuentro de Oriente y Occidente*, México, E.D.I.A.P. S.A, 1948, p. 239. Esta amplitud de miras también se debe en gran parte al temperamento peculiar de los ingleses que ayudó grandemente a forjar el espíritu y liturgia de la Iglesia Anglicana. El conservadurismo de la misma, su amor por el pasado, su fuerte individualismo, el énfasis sobre la moralidad, el espíritu de orden, la combinación de sentimentalismo y práctica y la tendencia hacia lo profético y bíblico son resultados asimismo de las congénitas disposiciones inglesas (E. Underhill, *Worship*, New York, Harper & Brothers, 2a. ed., 1937, p. 319-322).

razón, hasta el infinito, y descubrir sus secretos: "El objeto de nuestra fundación explica el sacerdote de la Casa de Salomón —es el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles".[43] Se busca la gloria de Dios, pero fundamentalmente también el provecho de los hombres. Por eso la Casa de Salomón, según se lee en la *Nueva Atlántida*, está dedicada al "estudio de la verdadera naturaleza de todas las cosas, para que Dios reciba mayor gloria en sus obras y los hombres más fruto en el empleo de ellas".[44] En realidad este es el fin que persigue la nueva ciencia; *finis scientiarum a nemine adhuc bene positus est*. Por eso se escribe en el *Novum Organum*, que comprende una serie de reglas para conducir el entendimiento humano a la búsqueda de la verdad y a la entronización de una filosofía universal sólidamente estructurada, que el instrumento más adecuado para comprender e interpretar el mundo es el experimento científico que se vale de la observación e inducción. Valdría la pena preguntarnos hacia dónde apuntamos con todo lo escrito hasta ahora, pues si mirado todo ello superficialmente pudiera parecer que lo que hemos realizado ha sido un escamoteo del verdadero tema que habíamos anunciado, el de la Reforma inglesa. Sin que por ello nos sintamos obligados a repetir lo que fácilmente puede encontrarse en cualquier manual de historia podemos declarar que tanto para un anglicano como para un calvinista, ya inglés o escocés, las ideas de Bacon y el método científico que ellos propugnan y amparan resultan ser instrumentos valiosísimos. En gran parte el *impasse* a que conducían las ideas religiosas protestantes no podría haber sido resuelto sin la técnica experimental baconiana. Una situación tan nueva como la que planteaba el protestantismo al descubrir que el mundo es ya su mundo, este mundo aquí y ahora, sólo podía resolverse con un nuevo espíritu filosófico que proclamase los valores de la observación e inducción.

Sin este nuevo espíritu que, como hemos visto, venía siendo preparado desde los tiempos de Rogerio Bacon, Duns Escoto y

[43] Francis Bacon, "La Nueva Atlántida", en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 290.

[44] *Ibidem*, p. 276.

Occam, quienes con su nominalismo se enfrentaron a la tradición escolástica y destruyeron, por lo mismo, no sólo las ideas generales sino también la estructuración social que dependía de éstas, el protestantismo hubiera sufrido una retrogradación constante hasta disolverse en el medioevalismo religioso, social, político y reinvindicativo; lo que tal vez hubiera conducido a la licuefacción evangélica de los primeros tiempos del cristianismo.

Tres obras inglesas nos dicen más acerca del hombre inglés reformado, inmanentista e iniciador de la Modernidad, que todas las razones históricas y teológicas que pudiéramos acumular y aducir para perfilarlo. La *Nova Atlantis*, como hemos visto, plantea el problema del dominio de la naturaleza por el hombre. La tecnocracia que se postula constituye el eje del libro. La otra obra es el *Paraíso Perdido* de Milton, tan grande aunque farragoso poeta como buen calvinista. En esta obra se plantea a su vez el problema de la nueva situación en que se encontrará el hombre al ser lanzado por Dios al escenario de un mundo desolado al cual debería procurar encontrarle un sentido; sentido que, mirándolo bien, no podría ser otro sino el que le otorgase la actividad incesante del hombre. Por último nos topamos con el *Robinson Crusoe* (1719), fantasía de Defoe, llamada con razón la novela de soledad; nueva y original utopía en la que se amontonan y concilian las experiencias religiosas y filosóficas de Inglaterra. En su ínsula,[45] Robinson es el técnico que en medio de un escenario simbólico e incontaminado ex profeso va a recrear la civilización, la inglesa por supuesto: necesidad de una rígida ley moral, tolerancia religiosa, pía y rumbosa esclavitud, la del infeliz Friday y activísimo obrar en el mundo, sin que por ello exista la menor esperanza de rescate; es decir de justificación por las obras. Robinson pone pie en la isla por mandato expreso de Dios manifestado en el hecho del salvamento del náufrago, único sobreviviente según decretación divina; y una vez en ella él no puede desentenderse, pese a todas las aparentes circunstancias adversas,

[45] En tratándose de ínsulas no podemos menos que traer a cuenta la Barataria tan cazurra como atinadamente gobernada por el burlado Sancho Panza. En tanto que él creía gobernar, en verdad soñaba; por el contrario Robinson gobernaba la suya desvelado y sin teatralerías a lo duque; es decir, sin tener en cuenta para nada el llamado teatro del mundo.

de la insuflación vocacional (*calling*) para actuar por medio del método experimental y con intensidad aceleradamente religiosa, práctica, científica y puritana, ante la nueva circunstancia, en el nuevo medio (ascetismo intramundano). De este modo, el hombre inglés arribado a una isla perdida en la inmensidad del océano actúa como si se encontrara ni más ni menos que en su propia casa. Lo que se quiere demostrar, y en esto radica el valor del mensaje, es que el hombre moderno puede realizar en este mundo todo cuanto se le ocurre y antoja, aun en el caso de que se encuentre en el peor de los infortunios, cuando se hace eco del mandato vocacional y lo pone inmediatamente en práctica de un modo piadoso, científico y racional. Robinson está solo y constantemente invoca a Dios en sus plegarias y le agradece los beneficios que recibe; pero en realidad Dios tiene muy poco que hacer en la isla, más bien discretea imperceptiblemente como la inercia del recuerdo, pues en realidad el único Dios de la isla y de Robinson es Robinson mismo. Por ello no es casual que cuando Friday lo ve por vez primera lo tome por un ser sobrenatural, lo tome por un Dios; el hombre se ha descubierto a sí mismo y no hay instancia suprema a que referirse; y el mundo, viene a descubrir Robinson, no es ningún escenario donde se haya de representar la comedia humana, sino una realidad en la que se está obligado a actuar imperativa, intramundanamente.

El éxito de la novela fue inmenso, de aquí que al poco tiempo de publicada creciera la familia Robinsonesca en la mayor parte de las literaturas nacionales salvo en la española, y no hay tampoco nada de casual en el hecho. Se dice que el libro le fue inspirado a Defoe por las aventuras de un náufrago escocés, Alexander Selkirk, que vivió cuatro años en una isla del archipiélago de Juan Fernández, y sin duda esto fue cierto, pero lo que impelió al autor a escribir su obra fue algo más que la triste experiencia de naufragante del marino. En circunstancias todavía más terribles vivió Pedro Serrano cerca de diez años, y a no ser por la relación que recogiera de viva voz el Inca Garcilaso de la Vega nada nos hubiera llegado de las sinventuras de un auténtico Robinson del siglo XVI. Aunque extraordinaria la habilidad de Serrano para subsistir diez años sobre dos leguas de arena, no mereció lo suficiente como para ser novelada, y el propio Inca nos despacha el relato en poco

menos de cuatro páginas.[46] La explicación es a nuestro entender, bien simple: Pedro Serrano a pesar de todo lo que hizo, y fueron cosas extraordinarias, sobrehumanas, no hizo en realidad nada, pues el sujeto sobre el que quiere el Inca llamar la atención en el brevísimo relato no es el sujeto histórico Pedro Serrano sino Dios mismo. El Inca resbalaba por el tema sin percartarse de su transcendencia y si nos da cuenta del *suceso* es, como él escribe, para que el capítulo no le resulte corto. Es curioso observar como a los clásicos les atrajo el tema mas sin atinar a extraer de él el partido que sacara Defoe. Baltasar Gracián nos presenta al Andrenio salvaje criado entre fieras y riscos que sale de su cueva para encontrar su razón (Critilo) y emprender con ella el pesaroso peregrinar por el teatro ilusorio del mundo; el Segismundo de Calderón sale también de su espelunca para no saber cuando vive o cuando sueña; y el Periandro cervantino (Persiles) no tenía empacho en declarar que todos sus bienes eran soñados; es decir que al fin y a la postre no sabía tampoco si vivía o soñaba;[47] en cambio el Robinson se encontrará constantemente despierto en un mundo insular que desde los cuatro puntos del horizonte lo incita a la acción sin ilusivos recelos. Robinson es el nuevo hombre que situado en el centro del horizonte desconocido hace restallar con fe segura y firme acento su credo individualista. Como Lutero, de quien al fin y al cabo era heredero espiritual, si bien lejano, podría haber exclamado con tesonera arrogancia: *Hier steh ich, ich kann nichts anders.*

La justificación por la fe: sola fides

Partiendo del enquiridión agustiniano establece Lutero los principios de su famoso tratado acerca de la libertad cristiana, tratado que todo él gira alrededor del papel exclusivo concedido a la fe en

[46] Garcilaso de la Vega, el Inca, *Comentarios Reales*, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1943, v. I, p. 25-29.

[47] Gracián, *op. cit.*, p. 1o y ss; Cervantes, *Los Trabajos de Persiles y Segismundo*, en *Obras Completas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1946, p. 1753; Calderón de la Barca, *La vida es sueño* (drama y auto sacramental), en *Clásicos Castellanos*, Madrid, Ediciones "La Lectura", 192.

la tarea de la salvación, pues " ninguna cosa del mundo carnal del hombre, de su propia carne, puede justificarlo, liberarlo, hacerlo un verdadero cristiano, ni puede producir un estado de justificación y libertad cristiana";[48] la esclavitud o libertad del alma no depende de cosas externas. Lutero rechaza toda mediación humana para quedarse solamente con la de Jesucristo, porque al que hubiere hecho el Hijo libre, ciertamente lo será. En realidad lo que negaba el reformador era los méritos concedidos por el catolicismo a los actos humanos sobrenaturalizados, los cuales deshuesaban la totalidad de la casualidad dejándola reducida a menos que nada.[49] Las obras no pueden salvar por que la más ínfima de ellas, piensa Lutero, empequeñecería toda la gloria de Cristo, y su universal bondad se reduciría a nada. El hombre no puede llegar a ser justo; no hay ninguna compatibilidad entre Dios y él; la naturaleza humana no puede sobrenaturalizarse, transcenderse ni vivificarse a pesar de la caridad. El hombre es un pecador, está inclinado al mal para siempre, de sus obras no puede fluir ninguna salud; sin embargo Dios, en su infinita misericordia y por su pura gracia, le otorga y le imputa, aunque sin ningún mérito por parte del hombre, la justicia y satisfacción de Jesucristo a cambio únicamente de la fe:

> Aunque mi conciencia no reprocha el haber pecado gravemente contra los mandamientos de Dios y me reconviene por no haber guardado ni tan siquiera uno solo, y me echa en cara continuamente mi inclinación al mal. Dios, sin ningún mérito de mi parte y por su pura gracia, me confiere y me imputa, sin embargo, la satisfacción cabal de Jesucristo, su justicia y santidad, como si yo no hubie-

[48] Lutero, *Sobre la Libertad Cristiana*, *apud* Justus Buchler y otros, *op. cit.*, v. I, p. 488.

[49] Lutero confiaba en alcanzar el reino de Dios; pero en tanto que ello se dilataba por la estancia forzosa en este mundo, el cristiano que él era permanecía *semper peccator, semper justus, semper paenitens*. Las causas segundas no podían arrebatar nada a las primeras. La pretendida prolongación de la persona y obras de Cristo sobre la Iglesia y sobre los hombres, como admite el catolicismo, era contraria, según Lutero, a la palabra de Dios. Como la gracia abundaba poco había que temer; de aquí el *pecca fortiter* que le aconsejara a Melanchton desde Wartburg: "*Esto peccator et pecca fortiter sed fortius fide et gaude in Christi, qui victor est peccati mortir et mundi*" [T. "Sean el pecador y los pecados fuertemente agitados, pero sea más fuerte por la fe y el gozo en Cristo, el que es vencedor, mártir del pecado y del mundo".] (*apud*, *Lutheri epistolae a John Aurifabro*, Col. Jen).

ra nunca pecado y como si hubiese realizado el acto de obediencia que me fue impuesto; a condición tan sólo de que aceptase dicho beneficio con un corazón creyente.[50]

El cristiano resulta, pues, según paradójicamente apuntó Lutero, cristiano y pecador, arrepentido y justo: *simul peccator ac penitens ac justus*. De ninguna obra humana, por generosa que ella fuere, le podrá quedar al hombre un remanente de salud: "Die Werke der Menschen, wenn sie gleich in die Augen stechen und gut zu sein scheinen, müssen doch als Todsünden gelten". "Nicht der ist gerech der viele Werke tut, sondern wer ohne Werke viel an Christus glaubt".[51] Lutero no podía ofrecer a Dios sino adoración y acción de gracia. El hombre se queda ensimismado, absorto, solo (*solus, cum solo)*, sostenido únicamente por su fe; gozoso y temeroso a la vez como nos imaginamos se siente el ave en su primer vuelo. El espiritual edificio de la tradición levantado con pulso y sudor de siglos queda abandonado y sin uso como los castillos coevos, náufragos de la pólvora y del polvo. La fe luterana se finca en la sociedad secular y es liberadora del hombre al darle a éste la confianza en él mismo, en el mundo y en Dios. Tener seguridad en Él es poseer la certidumbre de la salvación, la certeza de la elección de la gracia. Contrariamente a la fe católica que necesita cosificarse en obras (*fidem operata*);[52] de aquí que la

[50] *Catecismo de Heidelberg*, Sec. XXIII, quaest. 60.

[51] "Las obras de los hombres aun cuando ellas parezcan buenas y salten a la vista como tales deben ser consideradas como pecados mortales" (Disputación 3a.) "No es justo el que se condena por muchas obras, sino el que sin ellas cree mucho en Cristo" (Disputación 25a.) *Die Heidelberger Disputation*, *apud*, Unterm Kreuz, *Martín Luther, Eine Auswahl aus der Schriften des Reformators*, Stuttgart, edición de Georg Helbig y Alfred Kröner, 1938, p.107 y 119. [T. "Las obras de los hombres, aunque reluzcan ante los ojos y parezcan bien hechas deberían considerarse como pecado mortal". "No es justo aquel que hace muchas obras, sino quien sin hacer obras tiene mucha fe en Cristo".]

[52] Desde su posición Lutero negaba los méritos del hombre santificados por la gracia, pues, según él, pretender hacer *santos* contradecía la palabra de Dios; no había, pues, actos humanos sobrenaturalizados. Frente a esta opinión heterodoxa, tanto la Iglesia medioeval como la tridentina se levantarán airadas. "Sobre el mérito de las obras, escribe Bossuet, enseña la Iglesia Católica, que la vida eterna se debe proponer a los hijos de Dios, ya como una gracia, que le es misericordiosamente prometida por medio de nuestro Señor Jesu-Christo; y ya como una recompensa, que es fielmente retribuida y dada a sus buenas obras, y a sus merecimientos, en virtud de esta promesa. Estos son los propios términos del Sagrado Concilio de Trento; pero recelando que la vana arrogancia y presumpción huma-

santidad del hombre pueda darse aquí en este mundo por la gracia santificante que lo transforma ontológicamente, la luterana es mera fe (*sola fidem*). Sin embargo esta fe pura va a dar a la humana una actividad extraordinaria. No es la fe que se plasma en realizaciones ascéticas o místicas, o en obras de resignación, sino la fe que contempla al mundo con aires de conquista. Estos dos puntos de vista respecto a la fe si llevados a sus extremas consecuencias proyectarán dos resultados contrarios y paradójicos. En el primer caso, en el del católico de fe auténtica y sincera, el intento le llevará a libertarse de sí mismo en obras cada vez más puras de renunciación; en el segundo, en el del luterano, le servirá la fe para integrarlo en sí mismo con fuerza progresiva y segura. Ahondando en las obras el primero se evade del mundo; abandonándolas, o mejor despojándolas de su capacidad redentora, el segundo se enraíza definitivamente en él:

> Frente al ideal monástico el luterano opone un ideal plenamente humano, que acoge en la relación religiosa toda la vitalidad humana y la eleva a la perfección cristiana. En un caso católicos devoción y obediencia en las que se anula el sentimiento libre y la acción de un querer montado en sí y orientado por sí. En otro luteranos, según el escrito de Lutero acerca de la libertad del cristiano, la libertad de la voluntad que, guarecida en la confianza de Dios y determinada por esa confianza, se siente segura de su fuerza y de su derecho frente al mundo para operar en él a su manera la obra de Dios. Se sabe libre por lo mismo que siente en sí una fuerza trascendente. En un caso la negación del afán de la voluntad por una esfera de su señorío en la propiedad y en el otro la clara conciencia de que la vida de nuestra voluntad se anquilosaría sin esta esfera para su dominio.[53]

na le lisongee con la opinión de un mérito prematuro, enseña este mismo Santo Concilio (a) que todo el precio, y valor de las obras del Christiano, proviene de la gracia santificante, que gratuitamente se nos dio en nombre de Jesu-Christo y que esto es un efecto de la continua influencia de esta Divina Cabeza que lo comunica a sus miembros" (Jacobo Benigno Bossuet, *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes y exposición de la doctrina de la Iglesia Católica, sobre los puntos de controversia*, traducida por Miguel Joseph Fernández, Madrid, Imprenta de Benito Cano, MDCCLXXXV, v. 5, p. 114).

[53] Wilhem Dilthey, *op. cit.*, p. 226.

Se desarrolla una clase de hombre ansioso de experimentar por sí mismo su personalidad y valer. Lo mismo que descubre en la industria y, sobre todo, en el comercio los carriles de la independencia económica, pese a la oposición de los poderes señoriales, intenta asimismo descubrir las vías de la independencia espiritual; por medio de la confianza y fe en Dios es como se la obtiene y al lograrla se siente el hombre aligerado de golpe y porrazo de toda la jerarquía eclesiástica supuesta intermediaria entre Dios y el mundo, y, por lo mismo, escamoteadora de los merecimientos de Cristo: era, pues, el rechazo total de la tradición escolástica y de la jerarquía aceptada según los cánones. Tres poderosas murallas se habían opuesto tenazmente a la libertad espiritual del hombre; mas he aquí que por obra de Lutero habían sido totalmente derribadas: intemporalidad del poder papal; monopolio de la exégesis de las Escrituras y reconocimiento de la autoridad del papa por encima de los concilios.[54] Pero la labor secularizadora de Lutero no se quedó en esto. Frente al catolicismo, que afirma la existencia de los dos principios, el divino y el humano, y que establece al mismo tiempo la independencia del hombre ante Dios, reconoce solamente la existencia de Dios y su naturaleza divinal; los actos humanos quedaban, pues, despotenciados. Mas esto no significa ni con mucho que el obrar humano pierda su capacidad en cuanto tal, por ello Lutero salía al paso de esta torcida interpretación y en el llamado *Sermón acerca de las Buenas Obras* exponía que la naturaleza se hallaba animada por la constante actividad de la fe, lo que hacía que de ella surgieran constantemente las obras, que fluyeran éstas sin descanso, con lo que se negaba aquella especie de desviación quietista que amenazaba a la acción. Si la fe luterana no es más que oblación de Dios a los hombres se desprende lógicamente que el obrar humano es proyección del divino, el modo como se trasluce Dios a través del hombre. Todo trabajo, salvo los que apuntan hacia la codicia y usura, es honorable supuesto que beneficie a la comunidad; de este modo el deber profesional se convierte en un acto de máxima responsabilidad, acatamiento y alegría: respondiendo al

[54] Lutero, *A la cristiana nobleza de la nación alemana*, *apud* Justus Buchler y otros, *op. cit.*, p. 479.

esotérico impulso vocacional cada hombre debe tener presente que *laborare est orare*;[55] de aquí el valor singular que se le concederán a las obras y, de aquí también la necesidad y urgencia de ellas. La ociosidad, la mendicidad y la vida monástica serán juzgadas pecados horrendos por eludir la verdadera tarea del hombre en el gran cenobio en que se ha transformado el mundo. Este descubrimiento no es de Lutero, desde los días de Wycliff se había declarado que los monjes deberían buscar el sustento con el esfuerzo de sus manos, abandonando la mendicidad; pero Lutero fue el que dió cima a la plegaria del trabajo al transformarla y transformarlo en un nuevo ascetismo en el mundo. Sin embargo, insistamos en esto, las obras no poseen de suyo ninguna calidad que pueda comprometer a Jesucristo; no son letras de cambio canjeables para un futuro y trascendental porvenir.

Ninguna cosa externa podía, pues, producir rectitud o libertad; pero al excluir así la espontaneidad innata del espíritu humano se niega la libertad del hombre al suprimirle la base ontológica de la misma y al evitarle asimismo toda posible captación de la gracia santificante. Como señala un distinguido historiador de este siglo, Lutero "sostenía la independencia de la conciencia religiosa del hombre; pero no quería admitir la libertad innata original, [v.gr.: el libre albedrío] del hombre".[56] En una palabra Lutero afirmaba la libertad *real* del hombre, pero negaba la metafísica. Ahora bien esta libertad *real* que defendía Lutero al preconizar la vuelta a la edad de la inocencia, a la época del Evangelio primitivo, arrastraría consigo fermentos revolucionarios, pues, como dirían los campesinos alemanes levantados en armas, el amor, la paz y la concordia predicada por Cristo y los apóstoles se maridaban difícilmente con la servidumbre, las tallas, corveas y cercamientos.[57] Apoyándose y exagerando además el punto de

[55] El trabajo adquiere una dignificación grande, se sacramenta, y los oficios altos y bajos se ennoblecen, así la criada que barre, la cocinera que cocina, o el pastor de almas que solícitamente las guía y sosiega.

[56] Nicolás Berdaieff, *El sentido de la historia*, Santiago de Chile, Revista Excélsior, Editorial Ercilla, 1936, p. 52.

[57] *Cfr.* R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, London, John Murrays, Albemarle Street, 1926, cap. II, "Lutero" (Hay traducción española publicada en Madrid en 1936 bajo el título siguiente: *La Religión en el Orto del Capitalismo*). Un autor ya citado por nosotros, Jacques Ellul, rearguye contra las críticas que en todos los

vista agustiniano Lutero se oponía a la posibilidad, admitida por el catolicismo, de que el hombre participara en la obra de su salvación y salud.[58]

Lutero distingue así dos modos del existir: la vida del mundo y la vida espiritual; mas la fe de Jesucristo salva el dualismo peligroso y proporciona al hombre la tranquilidad y llaneza necesarias para vivir aquí y ahora. El hombre toma estatura de gigante y gusta de pisar firme y seguro de sí sobre la tierra. Cuán lejos estamos ya del ideal cristiano-medioeval del desapercibimiento: *¡No me des, señor, ni pobreza ni riqueza!*

El mundo del hombre no será, pues, ni valle de lágrimas, ni teatro teológico, ni realidad subsumida; antes bien será el escenario natural, como ya hemos apuntado, para la actividad humana. Un mundo así pensado quedará por fuerza abierto de par en par a todos los apetitos, egoísmos y libertinajes.

El lugar de la moral. La servidumbre de la libertad

Partiendo de san Pablo, Lutero llegó a ver bien claramente que la salvación del hombre yacía en la voluntad divina; de aquí la importancia del problema salvador, y de aquí también el rechazo y negación de la jerarquía medianera y de todas las prácticas y téc-

tiempos se han dirigido contra Lutero por aquellos que, según el comentarista, no han comprendido, y sí confundido, "la liberté sociale avec la liberté chretienne" [T. "la libertad social con la libertad cristiana"](*op. cit.*, p.164) predicada por el reformador. Con esto pretende Ellul mitigar la responsabilidad de Lutero como coadjutor de los príncipes y nobles en la cruenta represión contra los campesinos alemanes sublevados en 1525 (Recuérdese no más el título del opúsculo que escribiera contra ellos; *Contra las Hordas de campesinos y ladrones*). Aunque los 130 000 aldeanos asesinados con disgusto de Lutero, pues él aconsejaba la destrucción de todos, representen al parecer para Ellul un caso de torcida interpretación de la doctrina luterana; un "acte du monde qui n'a rien entendu de ce que Luther a dit" [T. "un acto del mundo que nadie ha entendido de lo que Lutero ha dicho"] (*idem*, p. 164), deberá admitir con nosotros el comentarista que la libertad cristiana aconsejada por Lutero no podía sino traducirse para los siervos en libertad económica y política, y para este cambio se pueden aducir más de mil y unas razones. Al ponerse Lutero al servicio de las fuerzas feudales regresivas traicionaba todas las esperanzas de reforma social, que se inspiraban en los Evangelios, y se traicionaba a sí mismo.

[58] La exageración agustiniana hace del protestantismo el extremo opuesto de la doctrina ortodoxa del sinergismo de los Padres griegos (*cfr.* R. P. Jean Danielou, *op. cit.*, p. 438).

nicas sacerdotales para salvarse. Todo el complicado aparato eclesiástico usurpador y bancario de los méritos de Cristo queda, por consiguiente, aherrumbrado y en calidad de pedacería. Esta posición entrañaba una gran valentía personal, porque había que ser muy decidido y confiado para abandonar los sobajados y cómodos asideros de la técnica curialesca de salvación y echar mano al recurso heroico de la justificación sola y exclusivamente por la fe. Para llegar a esto Lutero tuvo que sufrir los mayores martirios espirituales que imaginarse puedan. Frente a la expresión de san Pablo en la Epístola a los Romanos, *Justitia Dei revelatur in illo*, experimentó el reformador las mayores angustias, y hasta que no se le hizo claro que la justicia de Dios significaba aquella por la cual el justo vive si tiene fe, el Dios al que interrogaba inútilmente en las largas y terribles noches de insomnio le pareció demasiado injusto y vengativo.[59] En el *De Spiritu et Littera* de san Agustín, que leyera más tarde —según nos confiesa—[60] Lutero, ve asimismo interpretada la justicia divina como aquella mediante la cual se nos justifica. Ante Dios, pensará Lutero, sólo vale admitir humildemente que nos ama, querer obligarle y aspirar hasta Él es inútil locura del hombre, intento temerario y frustráneo. La voluntad divina está proclive de nuestra parte, ella nos determina y selecciona inundándonos de gracia: de Dios sólo podemos recibir. Pero ante el temor de condenarse ¿cómo rechazar lo egoístamente humano, la concupiscencia de cada ser que cree amar a Dios cuando en el fondo sólo se ama a sí mismo? Esta fusión de querer divino y humano es lo que le produce más repugnancia a Lutero. El no puede descansar hasta no descubrir la inaccesibilidad e importancia del hombre para trepar hasta Dios; toda regla de salvación podrá entonces quedar descartada, toda imitación posesoria resultará, pues, imposible. Desde el punto de vista luterano las obras, según ya ampliamente hemos examinado, no servían para justificar al hombre, sino para rendir homenaje a Dios. Mas Lutero demostraba con esto que conocía bien poco el cora-

[59] *Apud*, *Memoires de Luther, écrits par lui-même* (traducidas y arregladas por M. Michelet), Paris, Librairie Classique de L. Hachette, 1833, p. 10.

[60] *Ibidem*, p. 11. Sobre este punto consúltese también la obra de Pierre Maury, *San Agustín, Lutero y Pascal*, México, Ediciones Alba, 1940, p. 133.

zón humano, pues una vez que se rompía el resorte psicológico excitador de los méritos y esperanzador de la recompensa escatólogica la moralidad quedaba sin valor y la contraria campaba por sus respetos pese a todo lo que la fe luterana pudiera justificar e incluso santificar.[61] La ética luterana era desinteresada, la libertad moral se ofrecía a Dios sencillamente desembarazada de todo temor al castigo y de toda esperanza de recompensa: el divorcio entre teología y moral que comenzara con la disolución nominalista quedaba totalmente realizado por Lutero; el hombre quedaba libre y situado, gracias a la *sola fidem*, por encima del bien y del mal de este mundo. El tratado luterano acerca de la libertad cristiana acusa a la desazón del reformador que se daba cuenta de los peligros que correrían las almas débiles al sentirse únicamente justificadas por la fe; percatado Lutero del riesgo insistirá en la necesidad de realizar buenas obras si bien insistiendo asimismo en que ellas no disfrutarían de ninguna capacidad redentora. Las obras buenas no poseerían de suyo ninguna potestad manumisora, no harían mejores a los hombres; serían, empero, los hombres buenos los que las realizarían no buscando la recompensa, mas simplemente calificándolas de necesarias, legítimas y auténticas: "Las buenas obras, escribió Lutero, no hacen a un hombre bueno, pero un buen hombre no realiza malas obras. Las malas obras no hacen a un hombre malo, mas un mal hombre hace malas obras".[62] Como puede verse aquí no hay ningún freno, ninguna restricción religiosa o teológica capaz de guiar y gobernar el corazón egoísta del hombre. ¿Qué hacer entonces si

[61] Más que Lutero serán los calvinistas los que llevarán la fe a extremos absolutos: "Nous creyons que par cette foi nous sommes regeneres en nouveauté de vie, étant naturellement asservis au péche: Or, nous recevons par la foi la grace de vivre saintment et en la crainte de Dieu, en recevant la promesse qui nous est faite par l'Evangele, a savoir, non selement ne refroidit pas le désir de bien et saintement vivre, mais *l'engendre et l'excite en nous, produisant nécessairement les bonnes oeuvres*" [T. "Nosotros creemos que por esta fe somos regenerados en una nueva vida, estando naturalmente avasallados al pecado; o, recibimos por la fe la gracia de vivir santamente en el temor de Dios, recibiendo la promesa que nos es hecha por el Evangelio, a saber , no solamente no disminuido por el deseo de vivir bien y santamente, sino de *engendrarlo y provocarlo en nosotros, produciendo necesariamente las buenas obras".]* (Conferencia de La Rochela, Art. XXII, citado por Hebert Roux en su *Doctrine Reformée*, *apud* "Protestantism francais", *op. cit.*, p. 187).

[62] *Apud* Lutero, *Sobre la Libertad Cristiana*, *op. cit.*, p 496.

ninguna institución podía ayudarle? Ante semejante desahucio de la ética, que quedó así completamente en el arroyo, no hubo más remedio que recogerla para darle un nuevo hogar en sustitución del que había perdido. El papel que antes desempeñó la Iglesia lo asumió ahora el Estado y la provincia ética quedó bajo su custodia. Para atender a la nueva tarea el Estado hubo de desplegar una tupida red de disposiciones legales; la espada civil quedó desenvainada y presta a hacer chuza, como quería Lutero, aún en el más inocente infractor.

En la epístola que Lutero en términos amabilísimos enviara a Erasmo (abril de 1524), le proponía a éste una supresión de las hostilidades y un intento de mutua comprensión, e incluso se le ofrecía como niño de azotes para los que en forma impresa y verbal restallaban sobre el gran humanista. Lutero aspiraba a que Erasmo, que tanto había contribuido con sus justas cuanto amargas críticas a debilitar el poder moral de la Iglesia, definiera de una vez por todas su posición en una época en la que resultaba peligroso, como lo escribiese Luis Vives a su amigo de Rotterdam, hablar o callar. En la carta de Lutero hay un párrafo revelador de las ideas luteranas respecto a la predestinación, y aunque no la nombra se la siente ínsita en la pura entraña del contexto.

> El Señor —lo veo bien— no te ha dotado de la energía necesaria para agarrar a un monstruo de la garganta y, libre y valientemente, estrangularlo, y no he de ser yo quien exija de ti lo que es superior a tus fuerzas, muy al contrario, respeto tu debilidad. Por otra parte nadie puede negarte la valiosa aportación a las letras por las que se llega a la verdadera comprensión de las Escrituras, y que este don de Dios brilla en ti con maravilloso resplandor. Por eso no era grata la reserva en que te mantenías para entrar en nuestro campo, en donde, sin embargo, prestarías grandes servicios con tu talento; pero, ya que careces de corazón, mejor es que sirvas a Dios dentro de los límites que te han fijado.[63]

A través de este parágrafo se puede calar la índole mesiánica e irascible del profeta que Lutero llevaba por dentro, lo que explica su rechazo de la elegante vía media adoptada por Erasmo. En

[63] José Barbanza, *op. cit.*, p. 66.

respuesta a Lutero, el humanista, entre socarrón y humorista, le propone nada menos que le instruya e ilustre en la doctrina luterana del libre albedrío. Erasmo, escribamos algo que ya es retearchisabio, que permanecía pese a todo sinceramente católico, no podía aceptar la acción omnicomprensiva de Dios tal como lo quería Lutero, pues de admitirlo todas las acciones humanas responderían a los hilos invisibles de un crudelísimo guiñol en el cual los hombres representarían papeles de títeres. Rechazar la tesis católica sobre el libre albedrío equivalía, según Erasmo, a hacer a Dios un burlador y un perverso. Sin la libre acción de la voluntad, sin la *lumen naturale*, la divinidad no era sino tiranía, o bien había que admitir, como Lutero lo hubo de reconocer, que los hombres no eran sino *carcajada, fábula y carnaval delante de Dios*. La voluntad divina y la humana resultaban ser, desde el punto de vista de Erasmo, que era asimismo el oficial de la Iglesia, fuerzas concurrentes; pero desde el punto de vista luterano no había lugar a semejante coalescencia, sólo se podía aceptar la voluntad primera, pues la segunda era no más que beneficio seguro del humano apetito, no era más que indisimulable deseo de trascendencia.

Lutero acusa el golpe y replica a Erasmo con el *De Servo Arbitrio* en el que expone que Dios actúa con una voluntad secreta y otra manifiesta; decretación inexorable por la que se seleccionan los agraciados y se rechazan los réprobos. Dios conoce desde siempre el porvenir feliz o lazrado de los que nacen; el libre albedrío, escribe Lutero "no es más que un juego dialéctico de la razón". Y en las disputaciones de Heidelberg (1518) acerca del libre albedrío se asienta lo siguiente: "13) *Der freie Will nach dem Sundenfall ist nichts als ein Aushangeschild, und die weil er tut, so viel an ihm ist, tut er Todsunden*; 14) *Der freie Will nach dem Sundenfall hat Macht zum Guten nur dach seiner ursprunglichen Bestimmung, zum Bosen aber jedeszeint eine tatsachliche*."[64] Siendo el hombre doblemente pecador por herencia y por naturaleza, se preguntará Lutero ¿Cómo puede esperar y confiar en Dios? Por el sendero

[64] *Apud* G. Helbig y A. Droner, *op. cit.*, p. 113. [T. "13) Después de la caída original el libre albedrío sólo es un punto de partida y se utiliza para cometer pecados mortales; 14) El libre albedrío sólo confiere poder para realizar actos malos, no para los buenos."]

de las buenas obras se pone de relieve la materia del pecado, la de la bestia humana incontinente atenta a su provecho propio, interesada, ansiosa de un cielo y apeteciendo recompensas que se empeña inútilmente en disimular tras el pretendido amor a Dios: máscara egoísta del hombre. Sin embargo no es tan fácil, según Lutero, enlazar a través del deseo humano dos márgenes de quereres tan disparejos y excluyentes. Pero entonces ¿cómo aspirar siquiera a salvarse? Al no ser la tarea humana tiene que ser divina; en Dios mismo radica exclusivamente la fuente de la salud; sólo a Él le están posibilitadas la salvación, la gratificación de la gracia y el presente de la predestinación.

Terrible es el destino del hombre; mas los designios de la providencia son inescrutables, indiferentes al sentir de los humanos. Lutero mismo se siente abrumado, atrapado y sin escapatoria posible por la doctrina agustiniana de la predestinación que él ha llevado a extremos irrestringibles y que le hacen declarar a la tierra: *Dios obra a veces como un loco.*

EL DOGMA DE CALVINO

La predestinación: decretum horribile [65]

En la dogmática calvinista destaca con paradójico rigor esta mera ley de Dios tan incomprensible e impenetrable al hombre que con dificultad la razón humana intenta comprehender la divina.[66] La predestinación luterana, como vimos, se gozaba en la confianza del elegido que podía casi leer en los ojos divinos los propósitos salvadores. Pero en Calvino no, pues todo se realizaba en puridad y misterio; solamente, y de modo secundario pudo el hombre presumir mediante el éxito y a través de la acción una ligera esperanza y confirmación de salud;[67] la cual, sin embargo, será a la larga más que suficiente. Sólo él, Calvino, poseía una seguridad en sí mismo completa; mas por lo que tocaba a los demás hombres era de un pesimismo pleno. Desde el punto de

[65] "Llamamos predestinación —escribe el traductor— al *eterno decreto* con que su Majestad ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres: porque el no los cría a todos en una misma condición y estado: mas ordena los unos á vida eterna, los otros á perpetua condenazion" (*Instituzion Religiosa*, escrita por Juan Calvino el año de 1536 y traduzida al castellano por Zipriano de Valera. Segunda vez fielmente impresa en el mismo número de páginas en Madrid, Imprenta de José López Cuesta, 1858, libro 3o., capítulo XXI, sección 5, p. 637).

[66] Una mente tan clara, metódica y lógica como la de Calvino tiene que declararse impotente ante los nuevos rumbos de la revelación: "Yo veo lo que puedo, de donde yo pueda, no lo veo: sino que veo bien hasta ahora, que de Dios. Mas ¿por qué llama a este, i no aquel? Esto es mui alto para mi, es un abismo, es una profundidad de la cruz. Puedo de admiración exclamar, mas no lo puedo demostrar por disputa" (3o., II, p. 386). En realidad esto es desembocar en un callejón sin salida, atorarse sin remedio en el laberinto de la paradoja: "Ce qui caracterise la doctrine réformée de la prédestination ce n' est pas, comme on le souligne parfois, sa rigueur logique, mais bien plus paradoxal" [T. "Eso que caracteriza la doctrina reformada de la predestinación no es, como se subraya en ocasiones, su rigor lógico, sino más bien paradójico".] (Hebert Roux, *op. cit.*, p. 193).

[67] Basta en última instancia tener fe y pensar sobre la propia predestinación para sentirse reconfortado y a un pelo de ser salvo: "Car de la pensée de la prédestination nait l'assurance inébranable de salut" [T. "Puesto que de la idea de la predestinación nace la certeza inquebrantable de salvación"], *apud*, Jean Cardier, *La Tradition Calviniste*. En la obra ya citada sobre el protestantismo francés, p. 312.

vista de los bienes naturales en el hombre no había pasado de la coronilla de la cabeza hasta la planta de los pies, sino maldad, corrupción, pecado. La mínima porción de bondad humana procedía de Dios y a la suya exclusivamente era imputable. Las mejores cosas del hombre estaban inficcionadas, de vicios llenas por la impureza y suciedad de la carne; su justicia era injusticia; sus méritos basura y su fama verguenza. En todo lo humano no había sino pecado, y la razón de ello era bien simple aunque terrible: "á causa que de una naturaleza corrupta i suzia ninguna cosa que sea limpia i perfecta puede prozeder".[68]

La predestinación calvinista procede directamente de san Agustín; se ha dicho que sin el santo no habría habido reformador. La predestinación agustiniana era absoluta;[69] pero estaba condicionada a la voluntariedad y libertad del querer humano; la doctrina de salvación dependía de estos tres carriles esenciales: *dilectio, charitas et voluntas.* El Dios agustiniano daba paso también al Dios intercesor de la Iglesia y de la jerarquía medianera. Calvino recogerá el sistema y lo proyectará absolutamente dejan-

[68] *Instituzion*, 3o., III, 12, p. 401. Ni siquiera los inocentes niños a quienes nunca el bien o el mal de este mundo habíales afectado personalmente estaban libres de condenación. Ante el terrrible e incomprensible juicio divino ellos preguntan al Supremo Juez la causa por la que se les condena. Pero el Juez responde impasible: "Then answered the Judge most dread: God doth such doom forbid. That men should die eternally for what they never did. ¡But what you call old Adam's fall, and only/his traspass/You call amiss to call it his, both his and yours/ it was", *apud*, Michael Wigglesworth (1631-1705) *The Day of Doom* (1662). En Worman Foerster, *American Poetry and Prose*, Cambridge, Mass., editado por Houghton Mifflin Company, The Riverside Press, 1947, Cardier; *La Tradition Calviniste*. En la obra ya citada sobre el protestantismo francés, p. 312.

[69] Recojamos aunque sólo sea algunos de los títulos de los capítulos del *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate* de San Agustín (421?) Cap. XXVI: A través del pecado de Adán toda su posteridad fue corrupta y nació con la pena de muerte en la cual él incurrió. Cap. XXX: Los hombres no son salvados por sus buenas obras ni por la libre determinación de su propio querer, sino por la gracia de Dios a través de la fe. Cap. XXXL: La misma fe es un don de Dios, y las buenas obras no harán, pues, falta a aquellos que creen. Cap. XCV: El juicio de Dios cuando arribare el último entonces será explicado. Cap. XCVI: El Omnipotente hace bien incluso cuando permite el mal. (San Agustín aplaza hasta la otra vida la explicación del mal, que era precisamente el argumento básico de Epicuro para probar la inexistencia de Dios, en suma no contesta a las preguntas formuladas por el gargetense). Cap. XCVIII La predestinación a la vida eterna es por completo libre gracia a Dios. Cap. XCIX: Como la merced de Dios es libre, así sus juicios son justos y no pueden ser contradichos (*apud*, Justus Buchler y otros, *op. cit.*).

do al hombre en el puro armazón del pecado, y denegándole la posibilidad de contribuir por las propias obras a la tarea salvadora:

> Calvin rejected the Church of Augustine, and took over his later intellectual system in all its severity. The sin of man confronted the grace of God, infinite majesty and in holiness, could do no wrong. Man was born in sin; his nature was corrupt, in as his nature was his actions must be. If then he was to be saved, God must save him; and as God's will was gracious, saving was as natural to him as sinning was to man. Hence we could contribute nothing towards our salvation; God did it all; we had no merit, and he had all the glory.[70]

Según esto reconocía Calvino la incapacidad eclesiástica para ministrar la absolución de los pecados, incitar a la contrición y desempeñar el papel de intermediario entre el hombre y los méritos de Cristo. El hombre se salva o condena por expresa decisión divina; porque, como escribe Calvino, "todos naturalmente tenemos una misma enfermedad, solo convalezen aquellos que plaze al Señor. Los otros, los cuales el por su justo juicio desamparará, vanse corrompiendo hasta tanto que del todo se consumen".[71] El destino humano viene conformado por la predestinación y por el principio del señorío de Dios. Esto es la voluntad sobrenatural, a partir de la congénita perversidad, admitió la caída tal como aconteció con el primer hombre que fue abandonado por Dios a la propia naturaleza pecadora, a la inestabilidad del ánimo quebradizo. La naturaleza humana es mala, corrupta, está hecha de yerros y por eso sus acciones han de ser también inicuas y pecaminosas

[70] *Cfr.* A.M. Fairbairn, *Calvinism and the Reformed Church*, *apud*, *Cambridge Modern History*, New York-Cambridge, the Macmillan Company University Press, 1907, v. II, p. 365. Sobre las obras se puede leer lo que escribió Calvino: "Si ningùn bien es nuestro, si desde la cabeza hasta los pies el hombre todo es pecado, si no es lizito intentar que valga el libre albedrío, ¿cómo será ya lizito partir entre Dios y el hombre la gloria del bien obrar?" (*Instituzion*, 3o., II, 9, p. 159). [T. "Calvino rechazó la iglesia de Agustín y recogió su más tardío sistema intelectual en todo su rigor. El pecado del hombre confrontaba la gracia de Dios, que, infinita en majestad y santidad, no podía cometer falta. El hombre nacía en el pecado; su naturaleza era corrupta. Como su naturaleza, sus acciones también lo eran. Si había de salvarse, Dios tenía que salvarlo; y como la voluntad de Dios era benévola, la salvación era tan natural a Él como pecar lo era para el hombre. Por lo tanto, no podíamos contribuir a nuestra salvación; Dios lo hacía todo; no teníamos mérito y Él tenía toda la gloria".]

[71] *Instituzion*, 2o.,V, 3, p. 195.

desde ya antes de la creación del mundo; así pues el mal y el pecado han de ser forzosamente los corolarios de tal complexión. Si el Dios de Lutero obra a veces como un loco, el de Calvino lo hace con una indiferencia gélida que espanta: si el pecador tiene que salvarse se salva, si condenarse se condena; las obras son inoperantes para la salvación.[72] Las acciones de los malos no son de responsabilidad directa de Dios; con Él ocurre como con el sol, aclara Calvino, que no pudre el cadáver expuesto a sus rayos y, sin embargo, contribuye a la pudrición.[73] A pesar de todo Calvino

[72] De nuevo tenemos que tropezarnos con la dificultad, ya señalada, de la circunstancia paradójica (*supra*, p. 67, nota 66) de la cual el propio Calvino era consciente "Ningun [hombre] hai que sea justo, no hai quien entienda, no hai quien busque a Dios. Todos han declinado, á una se han hecho inutiles, no hai quien haga bien, ni aun uno siquiera. Su garganta es hecha sepulcro abierto, con sus lenguas engañan, tienen pozoña de áspides debajo de sus labios. La boca de los cuales esta llena de maldiziones y amargura; sus pies son lijeros para derramar sangre, molimiento; calamidad hai en sus caminos" *Instituzion*, 2o., III, 2, p. 175). Partiendo de tal definición del hombre es natural que se nieguen las obras, pues de la hondura de la caída intentarlas "siquiera un tantito" —es expresión de Valera, el traductor—, fuera ir contra toda ley. A Dios sólo pertenece la salvación, a sus méritos únicamente se debe la salud, porque los de los hombres no valen bolillo: "que delante de Dios, no hagamos conzienzia de cosas ningunas exteriores, las cuales de sí mismas son indiferentes, de tal manera que ya las podamos hazer, ya las podamos indeferentemente dejar" (3o., XIX, 7, p. 573). Sin embargo con anterioridad el dios de Calvino, dios ilógico, recomienda el ejercicio de las buenas obras aunque no las demanda: "Asimismo, siendo así que Dios no pueda rezibir de nuestras manos alguna buena obra (como el lo testifica por el Profeta) él no nos demanda nuestras buenas obras: mas él nos ejerzita en buenas obras para con nuestros prójimos" (2o., VIII, 53, p. 267). Calvino se da cuenta del berenjenal en que se ha metido al percatarse de que el hombre una vez cerciorado de la gratuitidad de la remisión de los pecados dejará de realizar buenas acciones supuesto que ellas no pueden ser recompensadas; además advierte las repercusiones funestas que en la moral del hombre ha de tener su doctrina, y, por lo mismo, revolviéndose contra los que le descubren este flanco exclama en el colmo de la indignación: "También es falsísimo lo otro que dizen, que nosotros retiramos los corazones de los hombres de bien obrar cuando le quitamos la opinion i la fantasía de merezer por sus obras" (3o., XVI, 2, p. 543). Vienen, pues, sobrando todas las recomendaciones, y el mismo Calvino, como puede colegirse por el párrafo último citado, lo sabía, entonces, empero, ¿qué sentido puede tener la insistencia del reformador sobre la utilidad de las buenas obras? Y, sobre todo, ¿a qué recompensas y salarios se refería? Adelantemos por el momento, aunque resulte prematuro, que la utilidad así como las recompensas y beneficios a los que él alude no pueden sino referirse al hombre; es decir al éxito de éste en este mundo: *hinc et nunc*: "Las buenas obras, escribe Calvino, agradan a Dios, i toma contento con ellas, i no son inútiles á los que las hazen, mas antes reziben grandisimos benefizios de Dios por salario i recompensa: no que ellas merezcan esto, más porque el Señor movido de su misma liberalidad les ordena i constituye un tal prezio" (3o., XV, 3, p. 538).

[73] ¡Qué buido y ágil el ejemplo de Calvino! No mejor que el del padre Ripalda sobre el mismo metafórico sujeto. En Calvino el sol contribuyendo indiferente a la pudrición, a la

daba al mundo una nueva religiosidad de gran trascendencia para la modernidad; le entregaba además un preciosísimo tesoro de creencia reformada: "El dogma de la acción omnicomprensiva de Dios, de la doble predestinación y de la elección de la gracia representa una expresión tan concisa y clara de una nueva religiosidad como cualquier otro dogma desde la fundación de la Iglesia católica".[74]

Esta nueva religiosidad, estos nuevos dogmas o, mejor, estos nuevos giros dogmáticos se harán muy pronto sentir en Europa contribuyendo a la liquidación total de la vieja creencia y de los añejos estamentos. En Ginebra, en Inglaterra y especialmente en Norteamérica la nueva religión se laicizará sorprendentemente. La obra de la Iglesia puritana en Estados Unidos será la tarea más perfecta y más plenamente realizada en lo referente a la politización de la creencia. Los calvinistas de Nueva Inglaterra no tuvieron más remedio que rechazar o disminuir los rigores predestinatorios de la religión calvinista.[75]

La doctrina de la gracia

La diferencia que separa a los dos reformadores respecto a la doctrina de la gracia reside en la distinta contestación que se dé a la pregunta formulada por ambas dogmáticas sobre si hay o no seguridad de salvación. A Lutero lo bastaba y aun sobraba con la *sola fides*; a Calvino le es más que suficiente la *soli Deo gloria*. En

muerte; en el Catecismo parificando el misterio de la vida. Explicitando el sentido tremebundo de la predestinación, el uno, el otro, con su inmaculada cristalinidad tras el lanzazo luminoso, secreteando la Encarnación. Y un mismo sol allá muy arriba, altísimo, que explica la vida-muerte y la divina vida. Dos ejemplos que parecen simbolizar los dos credos: un sol inmanente significando como tal el secreto humano; y un sol trascendente expresando el divino; en suma dos escorzos, dos posturas ante la vida, o mejor, dos fayancas, dos mundos.

[74] *Cfr.* Wilhem Dilthey, *op. cit.*, p. 246.

[75] "Los países calvinistas, que son ya, a partir de la Reforma, los países esencialmente industriales y comerciales, han llegado a la fórmula anglosajona de transacción entre el pesimismo calvinista en la teoría y la infatigable actividad de lucro en la práctica. Su posición ha ejercido, indudablemente, gran influencia; pero creemos que no será descabellado decir que no han llegado a tomar nunca en serio el *petit nombre des élus*" (*apud*, Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la Historia Universal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 179).

realidad son dos fórmulas análogas orientadas a poner de manifiesto la inutilidad de la tarea humana en la realización de la salvación; fórmulas las dos plenas de sentido, pues al resolverse realizan lo contrario de lo que predican; fórmulas ambas, por lo mismo, que dotan al hombre con una postura airosa y le aseguran el suelo que huella: "The consciously elect man feels himself to be destined lord of the world, who in the power of God and for the honour of God has it laid on him to grasp and shape the world".[76]

Aunque las buenas obras perdían su habilidad ganzuística ante las puertas del cielo tenían al menos la gran virtud de proclamar la bondad de Dios y servían también para beneficiar mundanalmente al hombre a través del arbitrio bondadoso de que se hallaban dotadas. La confianza en Dios era fuente de ingresos, de contento y bienestar, y de perseverancia en el trabajo.

La respuesta calvinista fija su atención en la doctrina de la predestinación que se alza dominante dentro del sistema geológico reformado. Cada nueva edición de la institución cristiana refuerza esta característica y la hace firmísimo pivote sobre el que gira el concepto de la conciencia de la elección divina. A este interés se sacrifica todo, incluso el amor universal y la racionalidad constitutiva de la concepción de Dios. Lutero, en cambio, los afirma aún a trueque de debilitar progresivamente su idea acerca de la predestinación. En Calvino todo el énfasis se pone sobre ésta. Él abolía la bondad absoluta y la racionalidad de la naturaleza divina, y desintegraba la actividad de Dios en actos separados. Las acciones humanas no estaban conectadas por ninguna necesidad íntima; no existía trabazón alguna de unidad metafísica trascendental opuesta a lo individual y empírico: la casualidad absoluta había sido dejada en abandono. Dios iba a ser convertido en un instrumento registrador del triunfo, lo que valía a declararlo inexistente. En el siglo XVIII la renovación religiosa producida en la Nueva Inglaterra hace penetrar un valor de seguridad emocional entre los elegidos. Las buenas obras podían proporcionar pruebas

[76] *Cfr.* Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress* (traducción de W. Montgomery), New York, Putnam's Sons, 1912, p. 63. [T. "El hombre consciente de su elección se siente destinado a ser amo del mundo, y con el poder de Dios y por el honor de Dios se le ha conferido posesionarse del mundo y darle forma".]

de que un hombre pertenecía a la hermandad de los justos. El *Gran Despertar* de Jonathan Edwards disminuiría con el tiempo los extremos y rigores deterministas de la doctrina de la predestinación.[77] Ya no iba el hombre a gemir añorante por el Edén perdido, pues lo iba a reconstruir ahora por su propia mano. Como el Adán y la Eva miltonianos —la comparación no es nuestra sino de Weber— al ser expulsados del Paraíso tenían ante ellos todo el mundo receptivo dispuesto pasivamente para la acción: "The world was all before them, there to choose their place of rest, and Providence their guide."[78]

Lutero había escrito que el secreto de la gracia estaba en Dios y se manifestaba en la libertad del cristiano (*in Freheit ines Christenmenschen*) sin embargo en la Conferencia de Augsburgo el fluido Melanchton soslayó el punto opuesto a discusión admitiendo que la gracia era revocable (*amissibilis*), por lo cual podía ser recuperada por medio de la humildad, la fe y, sobre todo, por la confianza de Dios. En Calvino, empero, la predestinación significaba un secreto divino absoluto, *decretum horribile* [79] que no

[77] Harvey Wish, *op. cit.*, p. 30.

[78] *Cfr.* Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capilalism* (traducción de Talcott Parsons), London, George Allen & Unwin Ltd., 1930, p. 86. [T. "El mundo estaba ante ellos, para escoger su lugar de descanso, y la Providencia su guía".]

[79] Tal calificación y no otra es la que se debe dar a este secreto que opila completamente toda la porosidad racionalista con que se intenta penetrarlo. "Peu importe —escribe Hebert Roux— que la prédestinatión se justifie ou non devant la consciencie ou la raison humaine, qu'elle rende comte ou non des principes de la philosophie ou des données de la psychologie ou de l'histoire. Il s'ágit en dernière analyse de savoir si cette doctrine est *vrai*, c'est-a- dire si elle rend un écho fidele de la parole que Dieu fait entendre dans l'Écriture Sainte" [T. "Poco importa —escribe Herbert Roux— que la predestinación se justifique o no ante la conciencia o la razón humana, que rinda cuentas o no de los principios de la filosofía o de los temas fundamentales de la psicología de la historia... Se trata en última instancia de saber si esta doctrina es *verdadera*, esto es si ella entrega un eco fiel de la palabra que Dios quiso expresar en las sagradas escrituras"] (*op. cit.*, p. 194). Lo que hace aquí Roux es saltar del plano racionalista al de la revelación enraizada en la fe; reflejo fidelísmo de la antinomia e inestabilidad que encuentran los hombres reformados entre Dios y el hombre. Lo que se explica, según esperamos y creemos, por ser dicha oposición una especie de rebote flojo del antiguo antagonismo parmenidiano: "l'eternelle difficulté de concevoir la coexistence de l'absolu et du relatif a quoi ont échoué tant de metaphysiques et de religions" [T. "La eterna dificultad de concebir la coexistencia de lo absoluto y de lo relativo en la que han encallado tantas metafísicas y religiones"] (Jean Danielou, *op. cit.*, p. 440). Observación sin lugar a dudas cierta y agudísimamente hecha. Dificultad que han de cargar todas las religiones que, como la católica y, por supuesto, el resto de las cristianas,

era posible modificar en el desposeído de la elección divina, en el ayuno de gracia. Intentar el hombre cambiar esta sentencia o revocarla era tanto como pretender terrenalizar a Dios, someterlo a la hechicería humana, finalizarlo. El dios de Calvino era absoluto, deshumanizado, incorrupto, abscóndito: la idea pura humana hecha Dios, y Calvino el *Superbus Theologus*: "Dieu m'a fait la grace de déclarer ce qu'est bon et mauvais".

El ascetismo intramundano[80] (innerweltliche Askese)

Teniendo a san Agustín como germen inicial el calvinismo da al dogma del pecado original y de la corruptibilidad humana una significación dominante con la que rechaza el intento católico de evasión terrenal por mor del ascetismo. El calvinismo admitía que el mundo de la creación era la esfera natural para la acción cristiana del hombre; el mundo era, ante todo, una realidad que había que vivir[81] y no, como se lo imagina el católico, un teatro de la comedia

son mitad humanas y mitad divinas. Ya Pascal lo había comprendido así cuando hablaba de que Jesús estaría en agonía hasta el fin del mundo; y asimismo nuestro Unamuno cuando se revolvía patéticamente iracundo increpando a su muerte; *Agonía del cristianismo*, *vid* Maurice Goguel, *Témoignage d'un historien*, en *Protestantisme Francais*, *op. cit.*, p. 337.

[80] Retraducimos de W. Montgomery, traductor de la obra de E. Troeltsch ya citada, p. 80.

[81] Hay que usar plenamente del mundo, viene a decir Calvino, "pues el uso de los dones de Dios no es desarreglado cuando se reduze al fin que Dios los crió i ordenó" (3o., X, 2, p. 483). Calvino quiere aprovechar, como Salomón lo hizo, los bienes que Dios otorga: vino, aceite, flores, olores y colores, oro, plata, marfil, mármol, metales y piedras. No debe haber el menor reparo, al más mínimo escrúpulo en pedirle a Dios las cosas de que ha de menester el cuerpo mientras viva, "no solamente con que seamos mantenidos i vestidos, mas aun también todo aquello que el sabe sernos provechosos i util para poder comer nuestro pan, i usar de las merzedes que nos haze en toda paz i tranquilidad" (3o., XX, 44, p.623). Y la razón es bien simple para Calvino porque —escribe— si debemos vivir, es menester también que usemos de los medios nezesarios para vivir; aun no podemos huir ni abstenerse de aquellas cosas que parezcan mas servir para dar contentamiento que no para nezesidad" (3o., X, 1., p. 485). El sentido de renuncia que se impone el católico frente al mundo, viendo en él al enemigo, no tiene sentido para Calvino, porque renunciando se priva al hombre de lo que Dios graciosamente le ha otorgado y se le convierte en un leño: "No tengamos pues cuenta con aquella inhumana filosofía, la cual no conzediendo al hombre uso ninguno de las criaturas de Dios, sino el nezesario, no solamente nos priva sin razón del lizito fruto de la liberalidad divina, mas aun no puede ser de valor hasta tanto que habiendo despojado al hombre de todos sus sentidos lo haya hecho semejante a un pedazo de leño" (3o., X, 3, p. 486). Hacer precisamente del hombre un leño es lo que

humana sólo dignificado, si acaso, por el más riguroso y entusiasta cenobitismo: la vida secular despotenciada, en permanente contemplación ascética; vida caída aunque no excluyendo una transfiguración ya realmente cumplida, una gracia ya dada.

> In contrast with Catholic asceticism, in which expresed itself in a life outside of and apart from the world, this may be described as "intra-mundane" asceticism, and we only need to realize to ourselves the mental atmosphere of the Renaissance, or the glorification of the world in modern poetry, or, as the sphere of modern technical achievement, in order to feel that even this "infra-mundane" asceticism is a real ascetiscism.[82]

El ascetismo calvinista actúa sobre la sociedad a la mayor gloria de Dios y exige del hombre el máximo de su capacidad y actividad en la consecución del progreso y felicidad terrenales.[83] La actitud original consistía, pues, en enfrentarse al mundo con una

perseguía ahincadamente la otra vertiente extrema de la Reforma, la jesuita o tridentina. San Ignacio, condiscípulo de Calvino, escribe en sus *Ejercicios* que el hombre debe ayudarse de las cosas en su vivir cotidiano, mas mirando al fin y no a ellas mismas: "las cosas sobre la faz de la tierra —afirma— son creadas para el hombre, y para que le ayuden en la persecución del fin para que es creado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar de ellas, cuanto de ayuda para su fin; y tanto debe quitarse de ellas, cuanto para ello le impiden; por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas" (*Cfr.* San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Buenos Aires, Editorial Difusión, (sin fecha), p. 67). Asimismo Calvino no quería que el hombre se encariñase demasiado con las cosa; pero sí que las usase mas como si no lo hiciera : "los que se casan como si no se casen; los que compran como si no comprasen" (3o., X, 4, p. 487). Pero hay una diferencia radicalísima entre los dos reformadores: lo que Dios indicaba a Calvino es que cumpliese sobre las cosas el mandato vocacional, intramundano, amante y transitivo; a lo que se sentía impelido Loyola en su trato y roce con las cosas era a toda lo contrario.

[82] *Crf.* Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 80. [T. "En contraste con el ascetismo católico, que se expresa a sí mismo en una vida apartada del mundo, éste debe ser descrito como un ascetismo *intramundano*, y sólo necesitamos percatarnos de la atmósfera mental del Renacimiento, o de la glorificación del mundo en la poesía moderna, o, en la esfera del logro de la técnica moderna, para poder sentir que aún este ascetismo 'intramundano' es un ascetismo real".]

[83] La Reforma calvinista, como también la luterana, lo que hacen en realidad es laicizar la religión. El hombre protestante, conviene insistir en ello, pertenece a su Iglesia por el solo y exclusivo vínculo de la fe. Fe viva y en inmediata comunicación con Dios, sin zunchos medianeros, lo que convierte a los creyentes todos en sacerdotes, el sacerdocio universal. Los fieles tienen que vivir su fe en el mundo; la moral y fe cristianas penetran en él; no hay rendijas por donde escaparse ni arbitro que lo disimule.

resolución creadora muy diferente al negativo escape ascético del católico.[84] El dios calvinista impone una vida de intusiasmos trabajos dentro de un plan unificador en el que las buenas obras pueden tener también lugar, y aunque éstas no posean elementos mágicos de salvación sirven al menos para encuadrar al individuo en el grupo privilegiado de los escogidos; lo que no constituye un invento nuestro, sino algo que forzosamente tenemos que deducir a costa de los tres rasgos distintivos que, según Weber, caracterizan al ascetismo intramundano "(1) the rejection of all irrational means of asceticism; (2) the abandonement of contemplation; and (3) the leading of an ascetic life in business and in family".[85]

Las consecuencias de esta posición espiritual del calvinismo serían extraordinarias por la ayuda que prestarían a la consagración de la modernidad.[86] Calvino, oponiéndose al espíritu monástico, resolvía la íntima contradicción de éste, originada por la

[84] Pero este escape ascético en el catolicismo no siempre fue negativo como lo prueban las críticas wycliffitas y lolardistas (*supra*, p. 60) contra el estambre de la vida monástica, y como asimismo lo comprueba la postura erasmista defensora, bastante antes que Calvino, del ascetismo intramundano. Recuérdense los consejos del Rey bueno a su hijo en los cuales tanto se alaban las artes mecánicas cuanto se condena la mendicidad ejercitada por pobres frailes y clérigos, y se dirigen acerbas críticas contra la infructuosa vida monástica si bien de modo velado (Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, *op. cit.*, p. 205). Véase asimismo del mismo autor el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, p. 138-140) con el que ataca la vida inútil y los vicios sin cuento de ciertos clérigos.

[85] *Cfr.* Max Weber, Archiv., v. XXXI, p. 590, citado por George O'Brien, en *An Essay on the Economic Effect of Reformation*, London, 1923, p. 104. [T. "1) El rechazo de todo medio irracional de ascetismo. 2) El abandono de la contemplación; y 3) El seguimiento de una vida ascética en los negocios y la familia".]

[86] Hay sin embargo quien rechaza decididamente esta aportación extraordinaria de Weber. Para T. C. Hall es el estilo teocrático tomado del Antiguo Testamento el que proporcionó al calvinismo su tremenda fuerza modeladora de la Modernidad en gran parte. El ascetismo intramundano viene a ser, según este autor, algo así como lo que en las religiones primitivas representan la autodisciplina y simplicidad típicas, que son asimismo las características que posee el judaísmo que tanto influyera en el pensamiento de Calvino. El mundo moderno capitalista resulta ser más bien un efecto de la presión política y económica a la cual han estado sometidas ciertas minorías religiosas y nacionales; así por ejemplo, los griegos, los hebreos, los armenios, los cuáqueros y los puritanos. Pero si llevamos esta teoría hasta sus extremas consecuencias debería seguirse que los negros de los Estados Unidos tendrían entonces que ir a la cabeza de las minorías más acomodadas, cosa que, como es público y notorio, no ocurre ni por asomos, y que de persistir las actuales circunstancias en que se desenvuelve la vida del negro en dicho país casi es imposible que se llegue a modificar algún día (*apud*, Thomas Cuming, *The Religious Background of American Culture*, Boston, Little, Brown and Company, 1930, p. 211, 223-224).

multiplicación de las riquezas y la corrupción fatal inherentes a ellas, gracias al ascetismo significativo y peculiar; pero en el que también se presentaba el obstáculo criso-acumulativo sino infranqueable plenamente, a lo menos áspero y embarazoso a la inclinación hedonística privativa del hombre.

> El calvinismo trató de sustraerse a dicha dificultad mediante la idea de que el hombre es sólo administrador de los bienes que Dios le ha otorgado; censuraba el goce, pero no admitía la evasión del mundo, sino que consideraba como misión religiosa de cada individuo la colaboración en el dominio racional del universo.[87]

La vocación (Beruf)[88] *cristiana*

La vocación luterana era sencillamente un testimonio de la justificación, una actitud adoptada por orden de Dios frente a la vida y, fundamentalmente, un carisma. Calvino recogió la teoría preordinativa de Lutero y la proyectó sobre un plano racionalista y dogmático que al propio reformador alemán hubiera chocado. El ascetismo intramundano se constituía así en la *certitudo salutis*, en una vocación, llamamiento íntimo u ocupación diligente tanto más segura cuanto más fines materiales produjera. Los oficios y profesiones se dignifican, la antigua división que los calificaba de viles o nobles pierde su tremenda eficacia: "De aquí nazera una singular consolazion, que no habrá ya ninguna tan suzia, ni tal vil profesion, la cual no replandezca delante de Dios, no sea mui preżiada, con tal que nosotros sirvamos con ella nuestra vocazión".[89] Los comerciantes y usureros encontraban una justificación que les venía y servía en sus negocios como anillo al dedo; a partir de entonces pudieron esquilmar al prójimo sin reservas y temores supuesto que, según ellos, no hicieran otra cosa

[87] *Cfr.* Max Weber, *Historia económica general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 378.

[88] Entre las lenguas romances sólo el término español vocación responde en parte al sentido de la palabra alemana *Beruf*. Esto es lo que nos advierte Talcott Parsons, el traductor de Weber (*op. cit.*, 204, nota 1) en la versión inglesa, que es la nosotros hemos utilizado, el cual hubo de emplear el término *calling* que es bastante impropio.

[89] *Instituzión*, 3o., XIII, 6, p. 489.

sino dar rienda, añadamos que floja, a su ardiente y avorazadísima vocación. La señal inequívoca de salvación se vislumbraba en el éxito económico. No es que Calvino expresamente hubiera escrito esto; pero en cabezas menos teológicas que la suya no podían tomar sus palabras sino aquel rumbo. Calvino escribía con sincera acentuación teológica acerca del trabajo, de la remuneración y de las bendiciones de la vida; mas en los oídos de los pacíficos e interesados burgueses ginebrinos las palabras del maestro severísimo alcanzaban resonancias de porcentajes y ganancias:

> Porque a causa de que el ojo de nuestro entendimiento se ziega de tal manera que el no se puede afizionar con la sola hermosura de la virtud, quiso el Padre clementísimo conforme á su benignidad atraernos con el dulzor del premio i galardón (que nos ha propuesto) á amarla i desearla. Así que el Señor testifica que él quiere remunerar la virtud, i que obedezera a sus mandamientos, i no perderá su trabajo. Por el contrario testifica que no solamente él detexta la ingustizia, más aun que él no lo dejara pasar por alto sin castigo: por cuanto él ha determinado de vengar el menosprezio de su Majestad. I para por todas vias nos exhortar el promete así las bendiziones de la vida presente como la eterna bienaventuranza á aquellos que guardaren sus mandamientos: i por otra parte á amenaza á los transgresores con las calamidades desta vida presente i con el castigo de muerte eterna.[90]

Claro está que de la misma Institución podríamos acotar otros párrafos demostrativos de que no siempre el éxito, gracias a una auténtica vocación, se manifiesta en ventajas para los elegidos;[91] pero aunque Dios no siempre testifique su elección y amor por medio de la felicidad y riquezas derramadas sobre el justo, ni tampoco su odio en el que carece de ellas (3o., II, 38, p. 388), es lógico en el hombre de fortuna próspera sentirse agraciado y no maldito; bien que lo contrario será asimismo admisible para el hombre

[90] *Ibidem*, 2o., VIII, 4, p. 231.

[91] "Si alguno quiere juzgar por las causas presentes —escribe Calvino— cuáles sean aquellas a quien Dios aborreze, í cuales sean los que él ame, que el tal trabajo en vano: siendo así, que, prosperidad i adversidad sean comunes i suele acontezer asi al justo como al injusto: así al que sirve á Dios, como aquel que no le sirve. De lo cual se sigue, que Dios no siempre testifica su amor en aquellos á quen él haze que todas las cosas suzedan prósperamente en este mundo; ni que tampoco muestre siempre su odio en aquellos que el aflija" (3o., II, 38, p. 383).

infeliz y sin blanca.[92] Para experimentar esa "cierta firmeza de su elección" el hombre necesita que el éxito le sonría; en suma que en el ejercicio de la profesión obtenga beneficios económicos, que su entusiasmo y dedicación le proporcione ganancias con las cuales justificar su inclinación ante los demás y justificarse asimismo; o dicho sea con palabras parecidas a las que usara Calvino: que la firmeza de la elección se conjunte con la vocación.[93] La diligencia y éxito puritanos puestos en el "calling" es como una evidencia de la gracia de Dios; de aquí la dignidad que adquiere toda labor —la oración del trabajo—, toda acumulación de riquezas y toda virtud de ahorro;[94] glorificación de la economía. En tal virtud el grado de prosperidad alcanzado por una persona se convertirá en un signo especial demostrativo del fervor concedido por Dios en recompensa.[95] La actividad humana se desentendía de la terrible condenación bíblica al proclamar la apoteosis del trabajo, y al adquirir éste una calidad y significación extraordinarias: *remedium peccatorum*. La idea no era nueva, ya se encontraba en santo Tomás y en la *Lex Naturae* aristotélico-escolástica. Calvino recogió la tradición ascética del catolicismo y le imprimió un giro insólito:

> Calvinism added something positive to this, the idea of the necessity of proving one's faith in wordly activity. Therein it gave the broader groups of religiously inclined people positive incentive to asceticism. By founding its ethic in the doctrine of predestination, it substituted

[92] Se sabe, escribe Jean Bosc, que "dans les familles protestants du XVI siècle qu'en foyer stable et une famille nombreuse sont des signes de la bénédiction de Dieu, que l'autorité du père lui est deleguée par Dieu, lui-même et doit être respectée comme telle, et sourtout que la sourde de toute vie familiale est dans la grâce de Dieu, telle que nous la fait connâitre l'Écriture Sainte" [T. "En las familias protestantes del siglo XVI en las que un hogar estable y una familia numerosa son signos de la bendición de Dios, donde la autoridad del padre le fue delegada por Dios mismo y debe ser respetada como tal, y sobre todo que la carga de toda vida familiar está bajo la gracia de Dios, así como nos la da a conocer la Sagrada Escritura".] (*Cfr.* Jean Bosc, *Le Protestantisme dans le siècle*, en *Protestantisme francais*, *op. cit.*, p. 249). Ahora bien un hogar estable y una familia numerosa exigen medios económicos holgados, mal podrá, pues, el pobre cumplimentar su vocación con elementos raquíticos que apenas si le dan para ir tirando mal, y peor viviendo.

[93] *Instituzión*, 3o., XXIV, 6, p. 670.

[94] *Cfr.* Harvey Wish, *op. cit.*, p.50.

[95] *Cfr.* William Henry Werkmeister, *A History of Philosophical Ideas in America*, New York, The Ronald Press Company, 1949, p. 18.

> for the spiritual aristocracy of monks outside of and above the world the spiritual aristocracy of the predestined saints of God within the world.[96]

De esta suerte se obtenía una nueva escala de valores para la apreciación de lo bueno y lo malo. La más leve falta ya no se vería con el comprensible casuismo del espíritu católico siempre dispuesto a reconocer las limitaciones humanas y la flaqueza de la carne. La transgresión mínima sería mirada por el calvinismo como horrendo delito. La novedad consistió, como ya anteriormente hemos señalado, en la elevación del trabajo a la categoría de prueba decisiva de la gracia,[97] en la consideración del nuevo ascetismo intramundano como la escalera del éxito moral: "Valuation, escribe Weber, of the fulfillment of duty in worldly affaires as the highest form which the moral activity of the individual could assume".[98] Con esto se daba al trabajo de cada día una potenciación ético-religiosa extraordinaria; la moral cristiana encontraba su regimiento condicionado al nuevo cartabón del trabajo, al

[96] Max Weber, *op. cit.*, p. 120. Como el propio Calvino escribiera "el fin i paradero de la eleczión es la santidad de la vida por el trabajo, ella debe antes despertarnos i provocarnos alegremente emplearnos en santidad que no buscar color con que cubrir nuestra pereza y descuido" (3o., XXXII, 12, p. 622). [T. "El calvinismo añadió algo positivo a esto, la idea de la necesidad de probar la fe en actividades mundanas. Ello dio a amplios grupos de gentes inclinadas a la religión un incentivo positivo hacia el ascetismo. Al fundar su ética en la doctrina de la predestinación, sustituyó la aristocracia espiritual de los monjes, situada fuera y por encima del mundo, por la aristocracia de los santos predestinados de Dios dentro del mundo".]

[97] Cuando el éxito no se manifiesta rotundamente queda al menos un visear de salvación, un resplandor de la gracia divina perfectamente visible, un presentimiento, cuando menos, de la gracia y gloria futuras: "Toute une clase de créatures vit déja dans l'ordre du Royaume de Dieu. Il n'est pas besoin, pour les recontrer et pour les contempler, de longtemps s'enquerir. Ces gens de condition mécanique, ces artisans, ces revendeurs, qui mènent une vie d'obéissance a leur vocation, la voient s'illuminer d'un presentiment de la Gloire divine" [T. "Toda una clase de creaturas viven ya en el Reyno de Dios. No es necesario estudiarlos durante mucho tiempo para reencontrarlos y contemplarlos. Esas gentes de oficios mecánicos, esos artesanos, esos revendedores que llevan una vida de obediencia a su vocación, la ven iluminarse por un presentimiento de la Gloria divina".] (*Cfr.* Albert-Marie Schmidt, *Pensée Protestant en Génie Francais*, en M. Boegner y A. Siegfried, *op. cit.*, p. 69).

[98] Max Weber, *op. cit.*, p. 80. [T. "Valorar —escribe Weber— el cumplimiento del deber en los asuntos mundanos como la más alta forma que podía asumir la actividad moral del individuo".]

dignísimo quehacer de cada día. El atributo característico de la vocación es su condición trascendental; verbigracia paradójicamente transutilitaria, irrefrenable e irrecusable. Este sentido de la vocación nos llevaría de vuelta al sobado tema de la justificación por las obras, razón más que suficiente para no insistir en ello pues, como ya sabemos, las obras no tienen poder alguno de salvación aunque sí son como presagios de bien andanzas: "Good works are not a way of attaining salvation, but they are indispensable as a proof that salvation has been attained".[99]

Como era natural la nueva significación encontró la mayor oposición en la propia conciencia protestante que había sido educada durante siglos en el espíritu del catolicismo, y que tuvo, pues, que dar una gran pirueta mental para saltar desde un mundo pasivo a otro activo, de la trascendental laboriosidad a la laboriosidad inmanente. Una vez desembarazado de obstáculos trascendentales el universo entero se presentó como un inmenso laboratorio de ensayos dispuesto todo él a recibir las variadas y repetidas influencias y experiencias humanas. Del trabajo condenación divina y maldición para el hombre se pasó a considerarlo contraseña de la gracia e instrumento del vivir. No hubo freno moral[100] alguno —tampoco fue posible crearlo que impidiese hacer del trabajo un medio de acumulación, multiplicación y provecho, especialmente del trabajo realizado por los comerciantes, pequeños industriales y renteros.

La fórmula antigua se ha cambiado, en lugar de trabajar para vivir, según admitía el catolicismo medioeval, ahora se trata de vivir para trabajar. La famosa condenación edénica: *ganarás el pan*

[99] Richard Henry Tawney, *op. cit.*, p. 109. [T. "Las buenas obras no son un medio para obtener la salvación, pero son indispensables como prueba de que la salvación se ha alcanzado".]

[100] Ya Calvino muy a tiempo se había dado cuenta de los extremos a que podía conducir una errónea interpretación de su pensamiento; pero él no podía hacer otra cosa salvo llamar insistentemente la atención sobre ello. Desde luego la doctrina de la predestinación no podía desembocar sino en el mismo temido albañal desmoralizador en que cayera, como vimos a su debido tiempo, la doctrina luterana. Por eso Calvino temiendo que su doctrina corriera parecida suerte escribirá indignadísimo contra todos los puercos —son palabras suyas— que so color de predestinación viven encenegados en sus horrendos vicios sin echar cata en la necesidad de vivir santa y dignamente (*Instituzion*, 3o., XXIII, 6, p. 657).

con el sudor de tu frente, se convierte para la inmensa mayoría en un utilitarísmo medio de lucro, y los aprovechados medrarán, pero no a costa de sus penas y sudores, sino de las de los otros. No habrá sino que recorrer la línea histórica del desenvolvimiento de este concepto para dar al cabo en la definición marxista del trabajo-mercancía.

Se sacramenta el trabajo por medio del nuevo sentido ascético que se le encuentra a la vida. La carne se mortifica como antes; pero no con procedimientos anticuados de renuncia mística o ascética, mas con el esfuerzo consciente orientado hacia la prosperidad y el éxito, hacia el bienestar y la confortabilidad: cuanto más abunda una y otra cosa, mayor seguridad en el sentirse elegido, pleno de gracia, justificado; mayor confianza, pues, en la salvación:

> The "spirit of the calling" which does not reach out beyond this world but works in the world without "creature-worship", without love of the world, became the parent of a tireless systematically disciplined labouriousness in which work is sought for work's, for the sake of the *mortification of the flesh*, in which the produce of the work, serves not to be consumed in enjoyment, but to the constant reproduction of the capital employed. Since the aggressively active ethic inspired by the doctrine of predestination urges the elect to the full development of his Godgiven powers, and offers him this a sign by which he may assure himself of election, work becomes rational and systematic.[101]

Este flamante sentido encontrado a la vida y al trabajo iba bien pronto a contribuir a transformar, y de abajo arriba, el secular edificio de la cristiandad.[102] El "otro mundo" de la época

[101] Ernerst Troeltsch, *op. cit.*, p. 135. [T. "El *espíritu del llamado* que no se extendía más allá de este mundo pero que operaba en él sin la 'adoración de la creatura', sin amor al mundo, se convirtió en progenitor de una laboriosidad disciplinada, sistemática e incansable en que el trabajo es buscado por el trabajo, en beneficio de la *mortificación de la carne*, en el cual el producto del trabajo sirve no para ser consumido con gozo, sino para la constante reproducción del capital empleado. Desde que la ética agresivamente activa inspirada por la doctrina de la predestinación empuja al elegido al completo desarrollo de sus poderes otorgados por Dios, y le ofrece una señal por la que él puede asegurarse la elección, el trabajo se vuelve racional y sistemático".]

[102] Richard Niebuhr en su artículo intitulado "Non-Lutherans" hace un breve, pero jugoso resumen, de los alcances de la doctrina calvinista, y de la responsabilidad de la

medioeval era para Calvino, sin duda alguna, el último fin;[103] pero él lo proyectaba sobre este mundo y no buscaba la salvación escapando ascética, místicamente; mas ascética, intramundamente, glorificando a Dios. Una nueva ética reemplazaba la medioeval; la ética del éxito y de la prosperidad burguesa sería el único metro de la vida. Una conducta no ya mala, sino simplemente dudosa, era el signo inequívoco del réprobo: "El creyente era llevado a conducirse bien, no por adquirir un derecho positivo a ser salvado, sino para escapar al sentimiento de ser mezclado con los condenados si se conducía mal".[104] El éxito del burgués, no hay que perder de vista, se funda mucho en la opción que los otros tienen acerca de él; sobre todo para las interrelaciones económicas y para las operaciones a partir de crédito, rédito, pagos, deudas y préstamos.

misma en la conformación del mundo capitalista moderno: "By its doctrine of the Scriptures inclined political and religious societes strongly in the direction of constitutionalism and open the way to the principle of individual experience or reason as the necessary concomitant authority. Redistribution of wealth through the acquisition by courtiers and middle class of the church properties, the relaxation of medieval restrictions on banking and trade, which had a moral rather than a direct effect, and the Protestant doctrine of vocation contributed considerably to the rise of modern capitalism. In these respects chiefly the Reformation laid the bases of the modern, nationalistic, democratic and capitalist culture" [T. "Por su doctrina de las escrituras inclinó a las sociedades políticas y religiosas fuertemente en dirección del constitucionalismo y abrió el camino al principio de la experiencia individual o la razón como la necesaria y concomitante autoridad. La redistribución de la riqueza mediante la adquisición hecha por la clase media y cortesana de las propiedades de la iglesia, la relajación de las restricciones medievales en cuestiones bancarias y de intercambio, que tuvo efecto moral más que uno directo, y la doctrina protestante de la vocación contribuyeron considerablemente al auge del capitalismo moderno. En estos aspectos, principalmente, la Reforma sentó las bases de la cultura moderna, nacionalista, democrática y capitalista".] (*Encyclopaedia of the Social Sciences*, *op. cit.*, p. 193).

[103] Max Weber, Archv. (G. O'Brien, *op. cit.*, vol. XXI, p. 27).

[104] Charles Seignobos, *Historia comparada de los pueblos de Europa*, 2ª ed., Buenos Aires, Editorial Losada S. A., 1940, p. 193.

LA REFORMA Y EL CAPITALISMO

Una contradicción palmaria. El espíritu del capitalismo

Un espejismo histórico bastante común nos hace ver en la Reforma la causa única del éxito y desarrollo del mundo moderno; pero en realidad su acción conformativa la realizó de modo reflejo, de rechazo, sin propósitos previos.[105] La propia denominación histórica, *Reforma*, nos está diciendo que en el fondo ella no fue un rompimiento absoluto, al menos al principio, aunque sí una depuración; un salvar la pureza original del cristianismo sobre del que pesaban demasiados abusos y deformaciones. Los credos protestantes, como no podía ser menos, aspiraron todos al universalismo tal como correspondía a su herencia histórica, a su aspiración *católica* tan ajena a los particularismos nacionales inmediatos; pero tuvieron que reducir a regañadientes sus pretensiones y acomodarse a las exigencias políticas del momento histórico: la veleta de los tiempos no hacía sino marcar la dirección general de la corriente nacionalista y los reformadores, bien que al trágala, tuvieron por fuerza que disimular sus ambiciones de amplia universalidad. El error de paralaje se nos consuma por la distancia a que nos encontramos de los hechos y por la presbicia histórica consiguiente. Resulta interesante y a la vez paradójico comprobar que a pesar de ser el luteranismo y el calvinismo dos revoluciones espirituales inspiradas en el pasado ideal del cristianismo primitivo, y que siendo ambos en la reimplantación del mismo pretendientes, contribuyeran, sin embargo, a la exaltación del mundo y hombre modernos de forma extraordinaria. El calvinismo que comenzó apoyando la economía gremial urbana,

[105] Como escribe Kohn, "los movimientos intelectuales, morales y sociales que surgieron del suelo fecundado con las enseñanzas y el espíritu dirigente de los reformadores, fueron mucho más lejos de lo que proponían sus doctrinas e intenciones" (Hans Kohn, *op. cit.*, p. 124.

acabó aceptando la industrial y financiera municipal. Podría haberse esperado de una dogmática como la calvinista una influencia enervante sobre el comercio y la industria; pero resultó lo contrario, pues el misticismo del trabajo, lejos de debilitar el progreso y desenvolvimiento económicos, probó ser en demasía útil. La Reforma, aunque sin un plan previo se entroncó con el gran proceso de evolución económica que venía gestándose desde la Edad Media, y que culminó en el Renacimiento, y por su parte cooperó sólidamente a la liquidación del sistema feudal. Una liquidación que en gran medida sólo fue posible gracias a la legalización ética, acordada por la Reforma conjuntamente con el Renacimiento, de la codicia, que llegó a convertirse en un estímulo bien útil para el bienestar general.[106] Por el lado de la historia política o económica no se ve muy bien de momento la contribución de la Reforma a semejante saldo histórico; pero lo cierto es, como asegura Troeltsch, que la gran lucha por la libertad mantenida a fines del siglo XVII dio la puntilla a la Edad Media; empero a la europea, pudiéramos argüir, que no a la española:

> It is true that anyone who approaches the subject from the side of political or economic history, will not receive this impression, since in the late Middle Ages continued to develop without a break, and indeed to a large extent took Protestantism into their service. But anyone who approaches it from the side of the history of religion or social ethics or sciences, will not be able to escape the impression that it was only the great struggle for freedom at the end of the seventeenth and in the eighteenth century which really brought the Middle Ages to an end.[107]

Aunque seductor y convincente el párrafo transcrito no podemos aceptar sin más ni más una causalidad histórica que se nos

[106] J. Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*, traducción de J. Gaos, Buenos Aires, Edición de la Revista de Occidente, 1947, p. 40.

[107] E. Troeltsch, *op. cit.*, p. 86. [T. "Es verdad que cualquiera que se aproxime al tema por el lado de la historia política o económica, no recibirá esta impresión, pues desde la tardía Edad Media continuaba desarrollándose sin ruptura, y sin duda tomó en gran medida al protestantismo a su servicio. Pero cualquiera que se acerque a él desde el ángulo de la historia de la religión, de la ética social o de las ciencias, no podrá escapar a la impresión de que sólo fue la gran lucha por la libertad a fines del siglo XVII y del XVIII lo que realmente condujo a la Edad Media a su fin".]

antoja demasiado determinante, excesivamente simple y muy de resorte, pues nuestro intento se encamina a poner de relieve los caracteres reformistas que secundaron la transformación del mundo medioeval, antes que hospedarnos por los mesones de lo económico o por las hosterías de las ideas políticas, que si bien son abundantes por la vía de la Reforma no lo son todavía para nosotros en cantidad suficiente. Ni el individualismo, ni el inmanentismo, ni la economía liberal, ni la política de ayer ni la de hoy son estrictamente creaciones del protestantismo; como tampoco lo son el arte, la ciencia y la filosofía actuales. Sin embargo no es difícil, dispénsesenos la insistencia, encontrar en todas estas manifestaciones humanas rasgos e influencias, pistas viejas o frescas de la herencia reformista. Una congerie de circunstancias históricas lo hicieron posible, de aquí que nuestra faena sea destacar y comprender las dichas circunstancias y los tales rasgos.

Con la vocación luterana y el ascetismo peculiar calvinista el hombre adquiría una metódica racionalización de la vida y una típica psicología que lo hacía reaccionar materialmente frente al mundo. Pero por lo mismo que los ideales de Lutero respecto a la economía eran conservadores; es decir enemigos del comercio y, por contra, alentadores de la civilización agrícola, su influencia en la actualización de la nueva postura espiritual fue mucho menor que la ejercida por los de Calvino, que, éstos sí, estaban muy lejos del prototipo ruralense tan caro al ex monje alemán:[108] "With all his rigour Calvin accepted the main institutions of a commercial civilization, and supplied a creed to the classes which were to dominate the future".[109]

Claro es que no podemos adscribir sin ton ni son todos los aspectos de la vida moderna a la revolución calvinista; pero ella la facilitó en gran parte, basta sino recordar el papel de la Holanda recién independizada de España en el siglo XVII, refugio del pensamiento libre de toda Europa; es decir asilo de la conciencia disi-

[108] Contra lo que opina Brentano estimamos que la doctrina luterana y la influencia de la misma son más interesantes que el hombre Lutero (*Vid.* Funky Brentano, *Lutero*, Barcelona, Editorial Iberia, Joaquín Gil Editor, 1941, p. 237).

[109] R. Tawney, *op. cit.*, p. 94. [T. "Con todo su rigor Calvino aceptó las principales instituciones de una civilización comercial, y dio un credo a las clases que serían dominantes en el futuro".]

dente, de la conciencia de libertad. De momento se hace difícil ver, y mucho más justipreciar, el papel que la revolución calvinista representó en el nuevo orden de la modernidad, como asimismo su aportación a ésta y al progreso; mas bien parece, como le pareció a Weber, que la contribución fue en cierto sentido obstaculizadora y hasta negativa: "The old Protestantism of Luther, Calvin, Knox, Voet, escribe, had precious little to do with what to day is called progress".[110] En efecto no tiene que ver mucho con el progreso, y sin embargo, le debe éste tanto.[111] El llamado *espíritu capitalista* no puede atribuirse totalmente a la influencia ejercida por el protestantismo; mas el aceptar esto no debe tampoco llevarnos a la otra postura radical de cierta escuela histórica empeñada denodadamente en demostrar que la Reforma es la *responsable* —el término jurídico no nos pertenece— de la catástrofe de la modernidad. Esta escuela no tiene nada de original y su labor consiste en aprovechar los estudios histórico-económicos, fundamentalmente alemanes, elaborados alrededor de la Reforma para llevar agua a su molino, al molino de la Iglesia. Partiendo de la idea de Weber de que la Providencia divina dota a cada hombre con una vocación en la cual él está obligado a laborar para poder salvarse; una vocación (*calling, Beruf*) cuyo valor viene medido en términos de los bienes producidos para el individuo mismo y la comunidad; y una vocación que al final de cuentas conduce a través de un proceso naturalmente egoísta a la acumulación de la riqueza privada, el profesor Robertson se atrevió a insinuar que tanto los protestantes como los católicos se vieron en el caso obligado de disimular y aceptar sin muchas protestas el levantamiento y entronización del capitalismo con su secuela de *interés*; es decir que la protesta tradicional contra la usura e interés se vio ahogada por la súbita erección y éxito del nuevo sistema económico,[112] con lo cual aquellas viejas practicas medioevales se fueron haciendo menos odiosas de día en día. La

[110] M. Weber, *op. cit.*, p. 44. [T. "El viejo protestantismo de Lutero, Calvino y Knox, —escribe—, tuvieron poco que ver con lo que hoy en día se llama progreso".]

[111] Como agudamente percibió Dilthey "el poder del progreso en Europa no va vinculado a la negación de la religiosidad cristiana sino a su desarrollo" (*op. cit.*, p. 252).

[112] H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge University Press, 1933, p. XVI, 133, 136, 160, 223.

Iglesia Católica quedaba así comprometida como participante en la conformación del sistema económico capitalista; mas para aliviarla de semejante sambenito se ha mantenido contra viento y marea que el catolicismo poco o casi nada contribuyó al capitalismo, al revés de lo que hizo la doctrina del *calling* calvinista.[113] Posiblemente no le falta razón a Robertson cuando escribe que la doctrina del *calling* ha sido interpretada a tuertas al hacerla única responsable del espíritu de lucro, de codicia y de ambición de la época capitalista;[114] mas lo cierto es que ella dio a estos tres pecados capitales un sentido peculiar que no se halla ni en los días ya idos del viejo imperio sino-mongólico, ni en los para siempre sepultados del imperialismo español de los siglos XVI, XVII y XVIII. Haya sido torcida o recta la interpretación acordada a la doctrina del *calling* lo cierto es, como opina Latourette, que el calvinismo puritano vino a henchir la corriente capitalista que ya estaba en movimiento,[115] si bien creemos, y en esto nos apartamos de Latourette, que el capitalismo, tal como lo conocemos hoy, y tal como lo conocieron nuestros padres y abuelos, nunca hubiera tenido lugar en Occidente de no haberle sido aplicado el vigoroso reconstituyente protestante, formidable tónico que disolvía los estorbos teológicos y permitía el libre desarrollo de las relaciones de propiedad.[116] Tawney ha llamado la atención acerca de las repercusiones que sobre el mundo moderno ha ejercido la Reforma por haber ésta contribuido, o mejor será decir coincidido, con los nuevos intereses puestos en marcha gracias a la transformación económica y al espíritu comercializado de la asimismo reciente era. Contra la opinión admitida de que la Reforma representó el triunfo del espíritu comercial sobre la tradicional ética social de la Cristianidad,[117] Tawney mantiene que no hubo ninguna vincu-

[113] *Vid.* J. Brodrick, *The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson*, Oxford University Press, 1934, p. 158.

[114] *Apud* H. M. Robertson, *op. cit.*, p. 1, 32, 209, 211.

[115] *Cfr.*, Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity. Three Centuries of Advance, 1500-A.D. 1800*, 4ª ed., New York and London, Harper & Brothers Publisher, 1939, v. III, p. 408.

[116] Harold J. Laski, *El Liberalismo Europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1939.

[117] *Apud* R. Tawney, *op. cit.*, p. 82.

lación entre tales acontecimientos históricos, a lo sumo una mera concomitancia.

El pretendido triunfo del espíritu comercializado del capitalismo que andamos pesquisando no debe tampoco ser elucidado recurriendo a la tan socorrida explicación del afán de lucro, de la avaricia, del cálculo racional presupuestario, de la teneduría de libros por partida doble, de las conquistas coloniales y de la acumulación monetaria como factores operatorios. Sin dificultad todos ellos y otros muchos más que se nos figuran de actualidad pueden encontrarse en cualquier etapa histórica del pasado. Igualmente no podemos imputar, como quiere Sombart, el espíritu capitalista a la dispersión e influencia consiguiente por Europa del pueblo judío y, con éste, de sus practicas comerciales y usurarias, a pesar de la similitud establecida entre la tesis puritana de la *prosperidad* —vestigio residual de la justificación— y la idea *mesiánica* típica del pueblo hebreo. Partiendo de la influencia que, sin lugar a dudas, el Viejo Testamento ejerció sobre los calvinistas, O'Brien propone con mayor propiedad apellidarla *judaísmo* en lugar del término *judío* utilizado por Sombart:

> The influence of Judaism on Calvin having been established, it is easy to see how we can reconcile Sombart's thesis with Weber's. Judaism has undoubtedly played a very large part in the development of modern capitalism, but it has played that part, not directly, through the residence of jews in Christian communities, but indirectly, throughout it's impressing itself upon the Calvinist mind.[118]

A no dudar el judaísmo debe haber aportado su porción a la contextura capitalista; pero él solo no puede definir la idea que nosotros andamos perquiriendo. Es un hecho palpable que el mayor desarrollo capitalista pertenece a los países protestantes, y asimismo es patente el éxito espectacular que los hace modelos

[118] G. O'Brien, *op. cit.*, p. 129. [T. "La influencia del judaísmo en Calvino, una vez establecido, hace fácil ver como podemos reconciliar la tesis de Sombart con la de Weber. El judaísmo ha jugado sin duda un papel muy vasto en el desarrollo del capitalismo moderno, pero ha jugado esa parte no de forma directa a través de la residencia de los judíos en comunidades cristianas, sino indirectamente, imponiendo su sello en la mentalidad calvinista".]

universales en casi todas las actividades y prácticas de la vida. Esto nos lleva a pensar que la explicación no se encuentra en un simple determinismo histórico-geográfico, sino que en algo más profundo se halla la esencia que rebuscamos.[119] Siguiendo a Weber podemos decir que los factores psicológicos que la ética protestante pone en juego son precisamente los responsables del espíritu capitalista, espíritu que sólo encuentra modo de hacerse presente a través de lo que se ha denominado ascetismo intramundano. Esta original práctica ascética cuya significación ya pusimos de manifiesto a su debido tiempo fue la que puso las bases de lo que había de ser el actual sistema capitalista, y fue también la misma que llevó su influencia imitatoria-contagiosa sobre países y gentes espiritualmente ajenos al dogma de Calvino. El éxito alcanzado por el calvinismo lo ha convertido en el modelo, en la didáctica más recomendable para lograr el máximo desarrollo del mundo moderno comercializado y progresivo. Con esto no queremos decir que la producción en escala gigantesca, con sus subsecuentes com-

[119] La insuficiencia de lo religioso y lo meramente espiritual para conformar e interpretar la realidad condujo a tener que explicarla racionalmente; verbigracia al describir las leyes científicas de la naturaleza. No es que se pretendiera transformar el credo calvinista en un sistema demostrable, racional, pues las verdades de la religión no pueden ser descubiertas por la experiencia (*Cfr.* W. H. Werkmeister, *op. cit.*, p. 12), sino que considerando que en el cosmos existía un orden perfectamente articulado se pensó que dicho orden tenía también que ser extensivo al universo social; es decir que en la sociedad existían unas leyes naturales rectoras e independientes. Fundado en este descubrimiento, que sólo fue posible gracias a la crisis espiritual de la Reforma, pudo Dilthey afirmar que "dentro del dominio económico el sistema natural ha traído las terribles consecuencias del capitalismo" (*op. cit.*, p. 258). Un capitalismo con poderes limitados, sin obstáculos sentimentales o morales; de aquí que sea Dilthey y no Weber el primero que llamó la atención sobre el papel que en el desarrollo del mundo económico moderno le cupo al protestantismo, y el que representaron los principios iusnaturalistas. En esto, como en otras muchas cosas, Dilthey tuvo atisbos geniales, que fueron aprovechados magistralmente por otros pensadores aunque sin seguir el fecundo y a la vez difícil método emprendido por el Maestro. Hay quien quiere ver mejor en el espíritu capitalista una conjunción imprescindible de la teocracia calvinista con el fenómeno característico de la época renacentista denominado acumulación de capitales coacervados por medio de las tasaciones. El capitalismo no hubiera llegado a ser lo que es, se afirma, sin el concurso de las ideas protestantes. Ni Calvino, ni Knox, ni los puritanos de la Nueva Inglaterra tuvieron que ver nada de modo directo con los postulados y asunciones económicas del capitalismo; pero si tuvieron que ver, y mucho, en función de la influencia ejercida sobre los estamentos políticos por las ideas teocráticas sustentadas por ellos, como reformadores, a la mayor gloria de Dios y del Commonwealth (*Vid.* Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy*, New York, The Vanguard Press, 1944, p. 305).

petencias internas las —luchas por los mercados exteriores—, que los trusts y los carteles, que las crisis de sobreproducción y sus desenlaces imperialistas subsiguientes, casi siempre traducidos en terribles guerras coloniales internacionales e intercontinentales, se daban inmediatamente a la nueva forma espiritual, al nuevo estilo de vida puesto de moda por Calvino. Pero la doctrina calvinista al apartar del hombre la responsabilidad trascendental, al enajenarle el libre albedrío, y al proporcionarle, por lo mismo, una ética especulativa, ontológica antes que meliorativa,[120] lo alejaba de los mandatos morales y lo encaminaba sin remedio hacia la obtención de las riquezas temporales, desde este momento consideradas como el don más elevado. En suma la vida del hombre había dado un viraje decisivo; la ambición y el apetito desordenado por todas las cosas barría con los últimos compromisos y horizontes morales. Cuando el hombre abandona a Dios —decía el de Aquino— pone su inquietud e interés en el aumento de los bienes temporales. No es, hay que ser justos, que los calvinistas abandonasen a Dios, sino más bien que el suyo resultaba sin quererlo ellos inane. No hay ciertamente ningún texto calvinista o puritano en donde se aconseje francamente la adquisición de riquezas,[121] ¿ pero qué otra cosa sino éstas puede amasar el creyente

[120] *Vid.* Harvey Gates Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, New York-Boston, American Book Company, 1934, p. 51.

[121] Teniendo la paciencia de echarse al coleto los cuatro voluminosos tomos de la *Institución Cristiana* de Calvino, puede uno darse cuenta de la razón que asistía a Baxter cuando afirmaba que Calvino tenía gran prevención contra las riquezas. Sin necesidad de acotar toda la obra se podrá ver por unos cuantos ejemplos cual fuera la actitud del reformador tocante este punto: El hombre, esto lo sabe muy bien Calvino, entrañado de corrupción es la fuente natural de la que brota el pecado, y entre éstos uno de los más horribles y temibles es el de la codicia, "enfermedad de codiziar que hai en nosotros, la cual se llama yesca del pecado i ser manantial i fuente del pecado" (3o., III, 2, p. 401). La fortuna próspera o adversa depende de la volundad divina; al hombre no le toca sino resignarse con su sino: "la sola mano de Dios es la que modera i gobierna así lo que llamamos próspera fortuna, como la que llamamos adversa; i que esta mano de Dios no se arronja ni prezipita con un ímpetu inconsiderado, mas por una justizia mui bien ordenada dispensa asi el bien como el mal" (3o., VII, 10, p. 471). Y por último para que el hombre poseedor de riqueza no se ilusione demasiado con ella, Calvino señala que nunca falta una cruz que modere y detenga la soberbia desencadenada, "para que nosotros no nos hagamos muy ferozes con la demasiada abundanzia de las riquezas, para que no nos ensoberbezcamos con las honras i dignidades, i para que los demas bienes del alma, del cuerpo i de la fortuna (como los suelen llamar) no nos hinchen, el Señor ocurre domando i enfrenando con remedio de Cruz la ferozidad de nuestra carne" (3o., VIII, 5, p. 474).

obligado como está a una actividad incesante y a una no menos continua y hasta avarienta economía? El trabajo y el ahorro son, de resultas, las máximas virtudes en sí mismas contradictorias, ya que cuanto más se practican mayores son los frutos y, por consiguiente, las incitaciones placenteras y suntuarias.

El ethos *del capitalismo*

El ascetismo intramundano es un intento de racionalización mucho más efectivo que el ascetismo católico. Ambos persiguen por medios racionales el dominio del más allá; pero lo que el más puro y sincero ascetismo católico busca a través de la renunciación, la caridad y las buenas obras, el calvinista lo encuentra en el cumplimiento de una vocación *sui generis*. El escenario de los dos ascetismos es el mismo, el más acá, mas cuán distinta significación le confieren ambos: el uno anhelando, por encima de todo, evadirse, muriendo ya no por no cumplírsele cuanto antes su muerte; el otro arraigado profundamente a su vivir dramático en el mundo.[122] El trabajo se convierte en una técnica, en un ejercicio de salvación, como ya dijimos, en el objeto y fin de la vida; sólo la actividad incesable es agradable a Dios. El trabajo queda limpio del estigma original, dignificado; en cambio el reposo y la arlotía son declarados males irremediables. Todo esfuerzo adquiere una categoría moral porque es posibilidad de salvación; de donde todo el tiempo en blanco, a saber inactivo, es condenatorio. Si el tiempo, teológicamente hablando, es gracia, quiere decir que es más preciado que el oro o tanto como éste. El *time is money* es sólo, en principio, un modo de comparación que subraya en términos monetarios, comprensibles al más lerdo, la significación preciosista

[122] No parece sino que Heidegger y, con él, la proliferante madrépora del existencialismo fueran en última instancia, el desemboque ontológico de la desilusión protestante ya de vuelta del entusiasmo y optimismo intramundano descubierto por Lutero y perfeccionado por Calvino. Al menos parece atestiguarlo la radical unidad entre *existencia* y *mundo* que según el pensador alemán caracteriza a la existencia en cuanto tal, equivalente, excepto a la aspiración trascendental, a la unidad interactiva del hombre y mundo postulada por Calvino: ascetismo intramundano que elimina la eterna dificultad planteada por las escuelas filosóficas y por la mayoría de las religiones; es decir el sempiterno diálogo entre ser y mundo, entre contenido y continente, entre esencia y existencia.

ética de la sentencia. Con el tiempo hará de ella Franklin el resumen y consejo pragmático para todo hombre honesto, frugal, ahorrativo, egotista y, para su fuero interno, puritano. Hoy día el apotegma vale lo mismo para el abarrotero que para el capitán de empresa; el tiempo tiene el carácter único de la ganancia obtenida o malograda. Lo que comenzó poseyendo, según descubriera Weber, un sentido espiritual se convirtió en una máxima de insana ambición y sórdida avaricia. Como temía san Antonino el hombre vivió para las riquezas, y no las riquezas para el hombre. Desde Calvino a nuestros días de suyo tan caliginosos el exclusivo culto acreedor de los desvelos piadosos de Occidente ha sido el del dinero; la palacra es hoy por hoy el único dios ante el cual los hombres consideran digno inclinarse, doblegarse e incluso, a imitación de los ofidios, arrastrarse.

El calvinista, a pesar de todo, no está cierto de la gracia, tiene que asegurársela cada día, cada hora y minuto; ha de procurar revivificarla en todo instante, bruñirla y confricarla, dejarla jaspeante.[123] El fracaso material y espiritual son recíprocos. La fiducia del puritano ha de venir confirmada no por su pura conciencia, sino también por la de los demás. La mínima falla moral o económica (tanto llegan a identificarse los dos aspectos que resulta difícil discernir donde acaba el uno y comienza el otro) revela la caída honda y contentible; a su vez el más insignificante éxito confirma la elección divina, y la prosperidad se convierte en la virtud más estimada supuesto que entreluce la gracia. Dios se convierte en un posible empresario con el que es hacedero obtener ciertas seguridades de ganancia extraterrena. El trabajo perenne establecido como prescripción divina alivia al hombre del

[123] Existe una concomitancia curiosa entre la conciencia del honor en la España de los siglos XVI y XVII y la de la gracia calvinista en las mismas centurias. Ambos aspectos son de tal calidad y delicadeza que no se contentan con la persuasión íntima; mas aspiran, para ser valederos, a su reconocimiento por parte del prójimo, de aquí la necesidad del esfuerzo constante para mantener tanto a la una limpia como a la otra próspera. Tocante a la primera el menor empañamiento, la mínima duda, es signo de la mayor afrenta y vergüenza; respecto a la segunda la más liviana mengua, el más pequeño resbalón ético o económico transpinta la condenación, la clarea amenazadoramente. Se ve con facilidad que la herencia judaica (bíblica en los calvinistas, santos y puritanos; psicoracial en los españoles) influyó en las respectivas actitudes frente al mundo.

dintorno espantoso de la predestinación calvinista confiriéndole la alegría del vivir y especialmente la seguridad de salvación:

> That was only possible by proof in a specific type of conduct unmistakably different from the way of life of the natural man from that followed for the individual, an incentive methodically to supervise his own state of grace in his own conduct, and this to penetrate it with asceticism.[124]

Solamente en el cumplimiento de este llamado ascético se racionaliza la conducta en este mundo, pero a costa del otro invisible. La razón y objeto de la existencia humana se corporiza en el esfuerzo, aunque no aceptando simplemente una labor como mandato divino, mas metódica, convicentemente, sintiendo que en el cumplimiento ascético—intramundano se juega el hombre su ser presente y, a consecuencia de esto, su ser futuro. Por esta razón se considera como la mayor fortuna toda tarea o empresa humana que, sin sosegar un momento, obtenga pronta y substancialmente el sumo éxito. En esto estriba la causa de que se aconsejen cambios de profesión u oficio a fin de ver si por la mudanza más prestamente se allega el triunfo: una victoria cuyo correlato es la salvación, la salud.

> If God —escribe Baxter al respecto— show you a way in which you may lawfully get more than in another way (without wrong to your soul or to any other), if you refuse this, and choose the less gainful way, you cross one of the ends of your calling, and you refuse to be God's steward, and to accept His gifts and use them for Him when he requireth it: you may labour to be rich for God though not for the flesh and sin.[125]

[124] Max Weber, *op. cit.*, p. 153. [T. "Eso sólo fue posible probarlo en un tipo específico de conducta inequívocamente diferente al modo de vida del hombre natural del que seguiría un individuo; un incentivo para supervisar metódicamente su propio estado de gracia en su propia conducta, e infiltrar esto de ascetismo".]

[125] Richard Baxter, *A Christian Directory*, I, p. 24. Citado por Max Weber, *op, cit.*, p. 162. [T. "Si Dios —escribe Baxter al respecto— te muestra un camino por el que puedes legalmente obtener más que por otro (sin dañar tu alma o a otro individuo), si lo rechazas y eliges el camino de la menor ganancia, entonces cruzas uno de los fines de tu llamado y te rehusas a ser el mayordomo de Dios y a aceptar sus obsequios y usarlos para Él cuando Él lo requiera: puedes trabajar para ser rico aunque no para la carne y el pecado".]

El mandato teológico destruía los últimos obstáculos medioevales representados por la jerarquía de las funciones. La facticidad de los cambios de oficio y profesión arramblaba con los valladares corporativos y rompía con los valores propios de cada estamento o plano social. Esto puede explicarnos ahora por qué el calvinismo, que nace apoyando la organización organizada gremialmente, termina por entronizar la organización industrial basada en el trabajo libre; el vínculo moral-religioso de las asociaciones artesanales quedaba roto para siempre. Cuando haga su aparición el maquinismo el hombre se convertirá en un especialista; es, a saber, una tuerca más del complicado engranaje: el hombre al servicio de la máquina y no, como debiera ser, al contrario. La división y especialización del trabajo contribuirá cada vez más a crear al hombre mecanizado y autómata tan humana cuanto dolorosamente satirizado por Charlie Chaplin en "Tiempos Modernos".

La vida y el hombre han dado decididamente una bordada completa, el trabajo ya no cumple la función natural que tenía encomendada como satisfactor de las necesidades vitales dentro del marco gozoso de la alegría de vivir; el *ethos* del capitalismo lo ha modificado en tal forma que ya no hay ni la menor esperanza de retorno.[126]

> It makes work and gain an end in themselves, and makes men the slaves of work for work's sake; it brings the whole of life and action within the sphere of an absolutely rationalised and systematic calculation, combines all means to its ends, uses every minute to the full, employs every kind of force, and in alliance with scientific

[126] La última palabra referente al sistema de trabajo es la del obrero ruso Stajanov, inventor del sistema exhaustivo y racionalista de producción que lleva su nombre. Hasta ahora poseemos los datos cuantitativos y cualitativos acerca de la bondad del nuevo sistema; pero poco o nada sabemos en relación a sus valores espirituales y a su dignificación moral. Mas no sería difícil colegir que un sistema como éste sólo puede mantenerse a base de un entusiasmo y satisfacción íntimos ubicados más allá de la simple complacencia material, de la ambición crematística y del patriotismo y orgullo nacionales. El trabajo esclavista, conviene recordar a los escépticos, nunca fue económicamente productivo (véase la crítica que del stajanovismo hace Silva Herzog en su artículo "Los Estados Unidos o la Unión Soviética", *Cuadernos Americanos*, México, 1950, núm. 3, mayo-junio, p. 13).

> technology and the calculus which unites all these things together, gives to life a clear calculability and abstract exactness.[127]

Es decir la teología calvinista sin una intencionalidad previa favoreció el proceso ético del capitalismo haciendo del *business is business*, como escribe O'Brien,[128] el santo y seña del capitalismo moderno. La riqueza obtenida por medio de los negocios deja de ser un medio para convertirse en un fin; no con objeto de gozarlas u holgárselas, mas por lo que ellas significan para el pecador. Cuando el capitalista moderno perdió necesariamente el rastro moral no le quedó otra cosa sino la inercia del ahorro y de la acumulación insaciable, amén de una descarada y casi cínica justificación de su codicia:

> Not evil, but good, has come to the race from the accumulation of wealth by those who have ability and energy to produce it. The condition of the masses is satisfactory just in proportion as a country is blessed with millionaries. The duty of the millionaire is to increase his revenues. The struggle for more is completely freed from selfish or ambitious taint and becomes a noble pursuit. Then he labors not for self, but for others, and his daily labor is a daily virtue. The parable of the talents bears in the other direction. It was those who had accumulated and even doubled their capital to whom the Lord said: " Well done, thou good and faithful servant: thou has been faithful over a few things, I will make the ruler over many things: enter thou into the joy of thy Lord".[129]

[127] Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 133. [T. "Hace del trabajo y la ganancia un fin en sí mismos, y hace de los hombres esclavos del trabajo por el trabajo mismo; trae la totalidad de la existencia y de la acción dentro de la esfera de un cálculo absolutamente racionalizado y sistemático, combina todos los medios para sus fines, utiliza cada minuto hasta el máximo, emplea todo tipo de fuerza, y en alianza con la tecnología científica y el cálculo que une a todas estas cosas juntas, le da a la vida una planeación clara y una exactitud abstracta".]

[128] George O'Brien, *op. cit.*, p. 73.

[129] *Cfr.* Andrew Carnegie, *The Gospel of Wealth, and Other Timely Essays*, New York, The Century Co., 1900, *passim*. Este extraordinario capitán de industria, magnate del acero, comenzó como aprendiz ganando $1.20 a la semana. Además de industrial quiso ser, como puede verse, escritor. [T. "No el mal, sino el bien ha resultado de la carrera por la acumulación de riqueza para aquellos que poseen la habilidad y la energía para producirla. La condición de las masas es satisfactoria sólo en proporción a un país bendecido

La religión ha quedado, pues, en situación ancilar frente al desarrollo capitalista; la religión exige del joven emprendedor y ambicioso cualidades que antes hubieran parecido prepósteras: dar de sí mismo el máximo rendimiento posible, aprovechar sus oportunidades, ser industrioso, fiel, recto y dispuesto, ahorrativo de tiempo y dinero, atento al deber; mas todas estas cualidades no se crea que han de adornar al joven en vista a su ingreso en el sacerdocio espiritual, sino con vista a su empleo en una tienda o almacén.[130] El hortera es, por tanto, el nuevo santo de la modernidad; las viejas virtudes religiosas han encontrado un sujeto insólito en quien ocuparse; desde luego nunca soñó el hombre con llegar tan alto y la religión, tan bajo.

El calvinista, volviendo a nuestro tema, que había comenzado entusiastamente inspirándose en la política social de la Edad Media con todo y su cortejo de controles, regulaciones y vigilancia de la preindustria, del comercio, de la usura y del préstamo a interés, terminó siendo el credo espiritual del capitalismo moderno y contemporáneo; el ascetismo intramundano, como cumplimiento de una vocación ineludible, había realizado el milagro. El capitalismo, podemos resumir, no es una creación del calvinismo; mas sin el característico *ethos* que éste pone a disposición de aquél el espectáculo de la modernidad cuantificada, ponderada y mensurada nunca hubiera sido posible.

El mammonismo del hombre moderno

El decidido propósito del hombre de llegar a ser rico, sintiendo el enriquecerse como un fin en sí mismo, equivalía a liberarse por completo de las supervivencias morales de la Iglesia; las añejas

con millonarios. El deber del millonario es incrementar sus ganancias. La lucha para obtener más se libera completamente de un tinte egoísta o ambicioso y se convierte en una meta noble. Entonces el trabajo no para sí, sino para otros, y su labor diaria, es una diaria virtud. La parábola de los talentos se aplica en otro sentido. Fueron aquellos que acumularon y más aún doblaron su capital a quienes el Señor dijo: 'Bien hecho, fiel y buen sirviente. Haz sido fiel sobre pocas cosas, yo haré reglas sobre muchas más: entra a la alegría de tu Señor'".]

[130] *Apud* William Makepeace Thayer, *Tact, Push and Principles*, Boston, J. H. Earle, 1881, p. 354

virtudes éticas del catolicismo se convertían por obra de Calvino en virtudes económicas.[131] El mandato vocacional obligaba a aburujar riquezas sin hallar lindes a esta tendencia. La *sacra auri fames* que experimenta el calvinista no irá acompañada, como en el guerrero, del gesto heroico; pero es tan infinitamente glotona como la de éste. Supuesto que las riquezas no sean para ser elegidas no hay lugar al hartazgo o al hastío; tampoco lo hay para el remordimiento espiritual, si acaso la filantropía es la única salida: salida que si poco o nada tiene de cristiana, menos conserva de católica.[132] El calvinismo, sin declararlo explícitamente, excusa el despojo del prójimo —individuo o nación— fundándose en un supuesto o efectivo incumplimiento del precepto divino. Se imagina al hombre no desde el punto de vista pesimista del catolicismo, que rechaza toda posibilidad de máxima perfección en este mundo, sino creyendo en la perfectibilidad del ser humano en el cumplimiento del reino de Dios en la tierra y en el pulimento de sus instituciones en plazo más o menos breve; de lo cual se sigue la creencia en la ascensión de la prosperidad y bienestar y se disculpan, dentro del ámbito de las relaciones internacionales, todas las intervenciones y apropiaciones territoriales fundamentándolo en el entibiamiento o incumplimiento del principio de incrementación del progreso. Adelantemos desde ahora que el famoso Destino Manifiesto tan traído y llevado por los comentaristas e historiadores norteamericanos tiene principalmente su fundamentación moral y religiosa en Calvino.

La propiedad adquirida, las riquezas, constituyen una virtud y, por lo mismo, son consideradas como un legado, un crédito o depósito que debe ser manejado a la mayor gloria de Dios. Es curioso observar la significación ética que hay bajo muchas palabras y expresiones usadas hoy por todos. Ya lo hicimos notar

[131] *Vid.* Henri See, *Origen y evolución del capitalismo moderno*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 64.

[132] "Un testimonio concreto —escribe Burckhardt— de la separación entre la moral y el cristianismo lo tenemos, por ejemplo, en la filantropía de los tiempos actuales, que parte de una premisa fundamentalmente optimista y que proponiéndose como fin impulsar al hombre y estimular su actividad, es más bien una secuela del espíritu de lucro y de la preocupación por la vida terrenal que un fruto del cristianismo, el cual sólo reconoce, si es consecuente, el abandono de toda riqueza y limosna" (*op. cit.*, p. 178).

respecto al *time*, y ahora lo haremos con relación al depósito de que hablábamos y que fue denominado por los puritanos ingleses *trusts*:[133] legado divino que debe ser acrecentado y del que se ha de dar cuenta estrecha.[134] Pero modernamente la palabra *trusts* ha llegado a significar una coalición de negociantes monopolizadores de determinada producción. El objetivo inmediato de esta unión es obtener el máximo de ganancia eliminando toda posible competencia: el fideicomiso moral originario fue así proyectado con fines exclusivamente materiales en el círculo amplio de la asociación financiera.[135] La promesa de Dios expresada en el concepto de pueblo elegido —así se sentían los calvinistas y puritanos, herederos espirituales de los hebreos— se constituía lo mismo en sanción moral que en éxito en el mundo de los negocios;[136] pero con el tiempo el hombre puso más interés en la lucha por las riquezas, y la punición ética se trocó en un tenuísimo velo con el que cubrir el éxito descarado en el mundo. Mas para llegar a triunfar había que poseer las dos grandes virtudes descubiertas por el calvinismo: ambición y capacidad de ahorro; la sanción moral calvinista no daba para más. Todo buen protestante que se estime en algo siente las titilaciones que le produce el hormigueo de su afán de progreso y de medro en la ganancia. Todo ochavo malgastado, es decir que se aparte de estas premisas utilitarias se considera camino seguro de perdición. Dios lleva cuenta apretada de cada

[133] *Cfr.* George O'Brien, *op. cit.*, p. 120-128.

[134] Respecto a este legado, Calvino había escrito lo que sigue: "Porque muestra que todas las cosas nos son dadas de tal manera de la benignidad de Dios, i nos son deputadas para nuestro bien i provecho, que ellas son como un depósito, del cual habemos en lo porvenir de dar cuenta" (3o., X, 3, p. 488).

[135] Comprendemos que haya resistencia en admitir esta cabriola mortal realizada desde el trapecio ético, mas si de un blasón histórico bicolumnado y atravesado de exultante lambrequín plus ultraico, símbolo rectificador de un *error* geográfico-clásico, y representación gráfica-heterodoxa de una *Cuarta Parte* más allá, controversia teológica de América, hacemos el signo de dólar $ (En México lo hemos aceptado también para representar nuestro peso; pero menos de acuerdo con lo que debería ser nuestra heráldica tradicional lo hemos estilizado todavía más); y si todo el sentido histórico de la justificación de un continente se ha traducido por esta grafía monetaria —para Europa y para el mundo entero esta especie de sigla es la imagen mental y *real* de América, la sajona sobre todo—, ¿qué menos se podía esperar sino el salto de lo moral a lo material? Un brinco de siglos si se desea, pero que a las claras nos está diciendo que las nuevas virtudes cotizables son las que se encuentra cargadas positivamente como el ánodo.

[136] *Vid.* W. H. Werkmeister, *op. cit.*, p. 16.

tlaco mal empleado; a saber que no haya contribuido al fortalecimiento económico y, por ende, al mantenimiento de la gracia. A lo que se aspira es a una vida frugal, sin excesos; a un vivir metódico, sobrio y ahorrativo, sin ostentaciones ni lujos; pero, eso sí, cómodo, sencillo, limpio e higiénico.[137] Como afirma Sombart "in puritan ethics, the very opposite of magnificentia, miserliness, became one of the cardinal virtues".[138] El desconocimiento de este dispositivo ético nos hace tomar con frecuencia al puritano por un avaro; mas sabida ya por nosotros cuál es la secuela que trae consigo la pobreza y el fracaso, entendemos que no es la avaricia lo que inclina al puritano al ahorro —principal virtud burguesa—, sino, como piensa Weber, el convencimiento de estar rea-

[137] En la *Institución*, Calvino repudia repetidas veces la riqueza desordenada y aconseja, en cambio, la vida frugal y honesta como el modelo a seguir por todos los píos: "La vida de los píos debe ser ziertamente templada con sobriedad i frugalidad de tal manera que en todo tiempo de su vida muestre cuanto pudiese ser una zierta muestra de ayuno" (4o., XII, 18, p. 849). "Vivamos —escribe en el tomo tercero— santa y sobriamente en este siglo, esperando la bienaventurada esperanza i aparezimiento del gran Dios i Salvador" (3o., XVI, 2, p. 344). La sobriedad que debe acompañar a la vida significa *castidad* y *templanza*, pero fundamentalmente debe ser "un puro i moderado uso de los bienes temporales" (3o.,VII, 3,p. 464). En suma lo que aconseja a los hombres es "que se regalen lo menos posible, i por el contrario que sea vijilantísimo en cortar toda superfluidad i todo exceso i demasía en aparato"(3o., X, 4, p. 487). La burguesía de Holanda, Suiza, Inglaterra y la Nueva Inglaterra encontró en Calvino inspiración más que suficiente para desarrollar un estilo de vida sencilla, pero holgada; inostensible, mas cómoda; extremadamente rica, empero no deslumbradora (el gusto por el ceremonial oficial, la pompa y las galas de que dieron muestras los personajes oficiales de Massachusetts y Plymouth tal vez fue debido a la herencia medioeval y al residuo soberbial dejado por la misma —la soberbia es el pecado típico, según Huizinga (*op. cit.*), de dicha época—, lo que no prueba ni con mucho que el calvinista, el puritano y el *santo* fueran gentes por principio amantes del boato y la ostentación). El hogar, los trajes y el vivir de los puritanos y calvinistas de los siglos XVII y XVIII refleja el ideal intramundano, ascéticamente puro, limpio, ahorrativo y satisfecho. Basta echar una ojeada, todo lo superficial que se quiera, a la escuela pictórica flamenca de los siglos XVI y XVII para percibir diáfanamente dichos extremos y para percatarse de cual fuera el íntimo ritmo espiritual que la animba. Salvo Rembrandt, que se sintió acuciado por la radicalidad espiritual extremosa del calvinismo, los demás pintores de la escuela no hacen sino reflejar la vida satisfecha, confortable y redonda, activa e incansable, acumulativa y muelle de los comerciantes y empresarios, de los armadores, negociantes y prestamistas tan quisquillosos en punto a moral y doctrina, como en lo concerniente a ganancias, especulación y porcentaje; tan celosos en lo referente a su calvinismo como en lo relativo al atesoramiento ya de monedas o de letras de cambio.

[138] Sombart, *Quintescense of Capitalism*, p. 99 (véase G. O'Brien, *op. cit.*, p. 108). [T. "En la ética puritana, lo opuesto a magnificencia, avaricia, se convirtió en una de las virtudes cardinales".]

lizando una prescripción ascética intramundana: el camino hacia las riquezas se desembaraza, pues, de obstáculos:

> But it restricted consumption especially of luxuries. On the other hand, it had the psychological effect of freeing the acquisition of goods from the inhibition of tradicionalistic ethics. It broke the bonds of the impulses of adquisition in that it not only legalized it, but (in the sense discussed) locked upon it as directly willed by God. The campaing against the temptations of the flesh, and the dependence on external things, was, as besides, the puritans great Quaker apologist Barclay expressly says, not a struggle against the rational acquisition, but against the irrational use of wealth.[139]

No está, pues, el mal en poseer riquezas sino en utilizarlas desaforadamente, ostentosa, viciosamente tal como lo hacía la aristocracia feudal-renacentista ya laica o eclesiástica. Se comprende por qué el calvinismo contenía en su fuero interno una reprobación de la riqueza señorial y, consecuentemente, un rechazo del estamento o estamentos que la poseían. El ideal ginebrino respecto a la riqueza se funda en el cumplimiento de un deber y en el disfrute práctico y parco de los dones obtenidos mediante él. El prototipo de la vida burguesa anteriormente indicado lo podemos ya resumir en una palabra que ha pasado a casi todos los idiomas indoeuropeos modernos resaltando las cualidades de comodidad y orden con anterioridad citadas: *comfort*.[140] La riqueza

[139] Max Weber, *op. cit.*, p. 171. [T. "Pero restringió el consumo, principalmente de lujos. Por otro lado, tuvo el efecto psicológico de liberar la adquisición de bienes de la inhibición de la ética tradicional. Rompió la atadura de los impulsos adquisitivos en que no sólo lo legalizó (en el sentido ya discutido) sino que lo aseguró con algo directamente deseado por Dios. La campaña contra las tentaciones de la carne y la dependencia en cosas externas, fue, también, como el gran apologista cuáquero Barclay lo expresa, no una lucha contra la adquisición racional, sino contra el uso irracional de la riqueza".]

[140] *Comfort* proviene del antiguo francés *confort*, vertido hoy en el verbo moderno *conforter*. Todos ellos así como el verbo español *confortar* derivan del latin *confortare* (de *cum*, con y *fortis*, fuerte). En castellano confortar vale por dar vigor, espíritu y fuerza, y como se puede ver la aceptación de algo que produce comodidad no está incluida (Consúltese la 17a. edición del diccionario de la Academia) aunque sí la posee el adjetivo confortable; *confort* no posee aún prescripción académica. El tránsito desde lo espiritual a lo corporal nos parece ser típica aportación anglosajona implícita en la palabra *comfort*, que originalmente el latín desconocía y que, por lo mismo, fue ajena al francés y al español, y en general al resto, asimismo, de las lenguas romances.

utilizada para confort de la clase media es la auténtica y la única digna de merecer. A este sentido responden el tradicional *home* inglés y la arquitectura pseudoclásica del llamado estilo colonial norteamericano.

El mismo Jefferson dejó entre otros papeles cuando murió un proyecto funerario, un obelisco para su tumba que respondiera a las exigencias mínimas de sencillez y *comfort* exigidas por un muerto tan aristocráticamente democrático —tal creemos, sin duda, que él se consideraría— como él lo iba a ser. Es notable que aconsejara se hiciese "of a coarse stone" pues de este modo tenía la seguridad de que no tentaría a nadie, y de que no despertaría torpes ambiciones. Aun en la tumba quería hacer gala el gran Jefferson de su buen sentido burgués —y con el mejor lo escribimos— revelador de su contextura espiritual: "that no one might be tempted hereafter to destroy it [el monumento] for the value of the materials".[141] Muy mezquinos seríamos si interpretáramos esta justa aspiración de Jefferson como el mero deseo de no ser perturbado en su descanso eterno por los avatares de la vida y por los vaivenes del tiempo; porque lo que él quería más bien era predicar con su muerte ejemplo a las generaciones venideras; entregarles la pétrea y elocuente lección de una vida y muerte en claro, sin esfumaciones. En suma lo que quiso comunicarnos el gigante de la democracia norteamericana es que tanto en la vida como en la muerte la riqueza debería ser inostensible y humilde, sobria y sencilla, extremadamente práctica, que pasase por el mundo sin levantar miradas de reconcomio.

Frente a este singular panorama de virtudes burguesas cae de suyo que el fracaso, el desamparo y la miseria ocuparían el escalón ínfimo y extremoso de la axiología calvinista.[142] La pobreza

[141] De una reproducción facsimilar del proyecto, *apud* John Holladay Latané, *A History of the United States*, New York, Allyn & Bacon, 1921, p. 228. [T. "Que nadie sienta tentación de destruirlo [el monumento] por el valor de los materiales".]

[142] En verdad Calvino jamás escribió que en la pobreza se transparentara la carencia de gracia; antes bien la consideró como una prueba de parecido valor a las que Jehova se complacía incomprensiblemente en someter a sus siervos elegidos; la Biblia chorrea toda ella con tales ejemplos. "Los pobres —escribe Calvino— sepan pasar su pobreza con pazienzia para que la demasiada solizitud no los atormente" (3o., X, 5, p. 487). La pobreza vista desde el lado de la trascendencia es un bien; una prueba que sirve para acrecentar el goce futuro de los cielos: "Es verdad que cuanto a los hombres somos puestos en pobreza: mas

se reputó como un castigo de Dios; el calvinismo reconocía así su herencia bíblica y a través de ella deducía que la pobreza no sólo era una desgracia, sino que, allende esto, era además despreciable. El pobre éralo por incumplimiento de su vocación, señal infalible de su predestinación condenatoria. Querer ser pobre fue tan monstruoso como desear ser tullido; de aquí que el calvinista se subleve contra cualquier sujeto o pueblo que persista en arar en la pobreza. La caridad, por eso, no es un congiario divino dado a los protestantes, pues auxiliar a los pobres y repartir limosnas es tanto como querer enmendarle la plana a Dios e intentar rectificar su obra. La beatería y fariseísmo calvinista pudieron producir, como quiere Troeltsch, valerosos *entrepreneurs* que ayudaron grandemente al crecimiento del capitalismo,[143] pero también es verdad, por desgracia, que no produjeron ni tan siquiera un solo corazón generoso y humanitario.[144] La caridad, impedida por el

en cuanto a Dios nuestra riqueza se nos aumenta por esta vía de los Zielos" (3o.,VIII, 7, p. 475). Hay, sin duda, cierta contradicción en este último cuando se le compara con la doctrina de Calvino relativa al papel que representan las obras; pero bien pudiera ser que Calvino no estuviese pensando en los que voluntariamente renuncian a las pompas de este mundo, a sus vanidades y riquezas, sino en los que, como le aconteció a Job, pese a sus esfuerzos todo se les trastueca. En Calvino, por último, la pobreza tiene doble significación según se le vea desde la vertiente divina o desde la humana: "Es bien verdad —escribe—, que la pobreza, si es en si misma considerada, es una miseria: lo mismo es el destierro, menosprezio, cárzel, afrenta : finalmente la misma muerte es a lo sumo de todas las calamidades. Mas empero cuando el favor de nuestro Dios se nos muestra, no hai cosa ninguna destas que no se nos convierta en gran bien i felizidad." (*Ibidem*, p. 475). Establece, pues, Calvino, aunque no lo escriba, que la pobreza es una maldición cuando ella significa renunciación voluntaria (suprema obra ascética en el católico auténtico y consciente); mas la pobreza en cuanto prueba o tanteamiento divino significa un bien sumo. Ahora bien desde el punto de vista del hombre la pobreza es pobreza, es decir señal de reprobación. Salta a la vista la dificultad para distinguir los dos tipos que la acuidad teológica de Calvino distinguía, de modo que el camino más expedito será apartarse cuanto antes de cualquiera de ellas. El hombre pobre no puede ser ante el prójimo sino un presunto condenado del que hay que huir tal y como se tratara de un apestado; por contra el hombre rico se siente y es sentido como un elegido, como uno de los que ya tienen asegurada la felicidad ultraterrena.

[143] *Cfr.* Ernest Troelstch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (traducido por Olive Wyon, de la primera edición de *Die Soziallehren der Christiachen Kirchen und Gruppen*, 1911), New York, The Macmillan Co., 1931, p. 812-813.

[144] *Cfr.* W. H. Werkmeister, *op. cit.*, p. 20. Para ser justos debiéramos excluir a los misioneros puritanos de la Nueva Inglaterra.

estorbo teológico,[145] bien pronto se agostó en el corazón de los prosélitos cercanos o lejanos a Calvino; el humor humano no tuvo más remedio que disolverse ante la rígida sequedad del decreto predestinatorio.

Esta ética incapacidad amorosa estuvo a punto de decidir el porvenir histórico de la doctrina calvinista cuando con motivo de la peste habida en Ginebra en 1543 los pastores de almas declararon públicamente que "preferían ir a la horca antes que al hospital de apestados"[146] para cuidar y consolar a los enfermos y moribundos. Calvino mismo al frente de sus cofrades se presentó ante el cabildo de la ciudad declarando resueltamente que ni él ni ninguno de los suyos se atrevería a prestar el menor auxilio a los inficionados. ¿Cómo iba él, Calvino, a oponerse a la voluntad de Dios? ¿En nombre de qué caritativos egoísmos podía intentarse y vindicarse?

[145] Entre todo lo escrito por Calvino no hay tampoco un sólo párrafo en donde se condene la caridad; por el contrario se encarece el valor de la misma a pesar de que el reformador percibía el tremedal de objeciones sobre el que estaba pisando. Pero hablar de caridad equivale a penetrar en el dédalo prohibido de las buenas obras, no tabuizadas precisamente por buenas, sino por la facultad trascendental que el catolicismo les otorga como operantes en esa especie de tierra de nadie existente entre el mundo de tejas abajo y el de tejas arriba; de aquí las repetidas y hasta enfadosas declaraciones del reformador de que las buenas obras carecían de facultades esperanzadoras. Hay que realizar buenas obras porque "de todo cuanto el Señor nos ha comunicado, con que nosotros podamos ayudar a nuestros prójimos, somos despenseros, que somos obligados a dar cuenta como lo hayamos dispensado, que no hai otra manera de bien dispensar lo que Dios nos ha puesto en manos, sino aquella que se conforma con la regla de caridad " (3o.,VII, 5, p. 466). Pero "no debemos considerar —continúa Calvino— que merezcan los hombres por sus propios méritos : mas que debamos considerar en todos los hombres la imajen de Dios, á la cual debe toda honra i amor" (3o., VII, 7, p.468). Calvino, que conocía muy bien la debilidad humana siempre anhelante de eternidad, se da cuenta de que su doctrina está en entredicho no por lo que le falta de sutileza teológica, sino precisamente por exceso de ésta. Si se le quita al hombre el libre albedrío y con él el valor auxiliar de las obras sobrenaturalizadas abandona todo estímulo para bien obrar; mas si se le otorga juntamente con las rectas acciones entonces se ensoberbece : "Cuando el hombre es destituido de toda rectitud, luego de esto toma ocasión de torpeza: porque cuando le dizen al hombre que él de sí mismo no tiene poder de hazer ningun bien, luego no se le da nada de aplicarse a él, como que ya no tuviese que ver con él. Por el contrario, no se le puede conzeder lo menor del mundo, que luego no quite a Dios su propio honor, i que él no se hinche de una vana confianza i temeridad" (2o., II, 1, p.152).

[146] Stefan Zweig, *Castalion contra Calvino*, Buenos Aires, Editorial Juventud Argentina, 1940, p. 84.

LA REFORMA Y EL CAPITALISMO

Una contradicción palmaria. El espíritu del capitalismo

Un espejismo histórico bastante común nos hace ver en la Reforma la causa única del éxito y desarrollo del mundo moderno; pero en realidad su acción conformativa la realizó de modo reflejo, de rechazo, sin propósitos previos.[105] La propia denominación histórica, *Reforma*, nos está diciendo que en el fondo ella no fue un rompimiento absoluto, al menos al principio, aunque sí una depuración; un salvar la pureza original del cristianismo sobre del que pesaban demasiados abusos y deformaciones. Los credos protestantes, como no podía ser menos, aspiraron todos al universalismo tal como correspondía a su herencia histórica, a su aspiración *católica* tan ajena a los particularismos nacionales inmediatos; pero tuvieron que reducir a regañadientes sus pretensiones y acomodarse a las exigencias políticas del momento histórico: la veleta de los tiempos no hacía sino marcar la dirección general de la corriente nacionalista y los reformadores, bien que al trágala, tuvieron por fuerza que disimular sus ambiciones de amplia universalidad. El error de paralaje se nos consuma por la distancia a que nos encontramos de los hechos y por la presbicia histórica consiguiente. Resulta interesante y a la vez paradójico comprobar que a pesar de ser el luteranismo y el calvinismo dos revoluciones espirituales inspiradas en el pasado ideal del cristianismo primitivo, y que siendo ambos en la reimplantación del mismo pretendientes, contribuyeran, sin embargo, a la exaltación del mundo y hombre modernos de forma extraordinaria. El calvinismo que comenzó apoyando la economía gremial urbana,

[105] Como escribe Kohn, "los movimientos intelectuales, morales y sociales que surgieron del suelo fecundado con las enseñanzas y el espíritu dirigente de los reformadores, fueron mucho más lejos de lo que proponían sus doctrinas e intenciones" (Hans Kohn, *op. cit.*, p. 124.

acabó aceptando la industrial y financiera municipal. Podría haberse esperado de una dogmática como la calvinista una influencia enervante sobre el comercio y la industria; pero resultó lo contrario, pues el misticismo del trabajo, lejos de debilitar el progreso y desenvolvimiento económicos, probó ser en demasía útil. La Reforma, aunque sin un plan previo se entroncó con el gran proceso de evolución económica que venía gestándose desde la Edad Media, y que culminó en el Renacimiento, y por su parte cooperó sólidamente a la liquidación del sistema feudal. Una liquidación que en gran medida sólo fue posible gracias a la legalización ética, acordada por la Reforma conjuntamente con el Renacimiento, de la codicia, que llegó a convertirse en un estímulo bien útil para el bienestar general.[106] Por el lado de la historia política o económica no se ve muy bien de momento la contribución de la Reforma a semejante saldo histórico; pero lo cierto es, como asegura Troeltsch, que la gran lucha por la libertad mantenida a fines del siglo XVII dio la puntilla a la Edad Media; empero a la europea, pudiéramos argüir, que no a la española:

> It is true that anyone who approaches the subject from the side of political or economic history, will not receive this impression, since in the late Middle Ages continued to develop without a break, and indeed to a large extent took Protestantism into their service. But anyone who approaches it from the side of the history of religion or social ethics or sciences, will not be able to escape the impression that it was only the great struggle for freedom at the end of the seventeenth and in the eighteenth century which really brought the Middle Ages to an end.[107]

Aunque seductor y convincente el párrafo transcrito no podemos aceptar sin más ni más una causalidad histórica que se nos

[106] J. Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*, traducción de J. Gaos, Buenos Aires, Edición de la Revista de Occidente, 1947, p. 40.

[107] E. Troeltsch, *op. cit.*, p. 86. [T. "Es verdad que cualquiera que se aproxime al tema por el lado de la historia política o económica, no recibirá esta impresión, pues desde la tardía Edad Media continuaba desarrollándose sin ruptura, y sin duda tomó en gran medida al protestantismo a su servicio. Pero cualquiera que se acerque a él desde el ángulo de la historia de la religión, de la ética social o de las ciencias, no podrá escapar a la impresión de que sólo fue la gran lucha por la libertad a fines del siglo XVII y del XVIII lo que realmente condujo a la Edad Media a su fin".]

antoja demasiado determinante, excesivamente simple y muy de resorte, pues nuestro intento se encamina a poner de relieve los caracteres reformistas que secundaron la transformación del mundo medioeval, antes que hospedarnos por los mesones de lo económico o por las hosterías de las ideas políticas, que si bien son abundantes por la vía de la Reforma no lo son todavía para nosotros en cantidad suficiente. Ni el individualismo, ni el inmanentismo, ni la economía liberal, ni la política de ayer ni la de hoy son estrictamente creaciones del protestantismo; como tampoco lo son el arte, la ciencia y la filosofía actuales. Sin embargo no es difícil, dispénsesenos la insistencia, encontrar en todas estas manifestaciones humanas rasgos e influencias, pistas viejas o frescas de la herencia reformista. Una congerie de circunstancias históricas lo hicieron posible, de aquí que nuestra faena sea destacar y comprender las dichas circunstancias y los tales rasgos.

Con la vocación luterana y el ascetismo peculiar calvinista el hombre adquiría una metódica racionalización de la vida y una típica psicología que lo hacía reaccionar materialmente frente al mundo. Pero por lo mismo que los ideales de Lutero respecto a la economía eran conservadores; es decir enemigos del comercio y, por contra, alentadores de la civilización agrícola, su influencia en la actualización de la nueva postura espiritual fue mucho menor que la ejercida por los de Calvino, que, éstos sí, estaban muy lejos del prototipo ruralense tan caro al ex monje alemán:[108] "With all his rigour Calvin accepted the main institutions of a commercial civilization, and supplied a creed to the classes which were to dominate the future".[109]

Claro es que no podemos adscribir sin ton ni son todos los aspectos de la vida moderna a la revolución calvinista; pero ella la facilitó en gran parte, basta sino recordar el papel de la Holanda recién independizada de España en el siglo XVII, refugio del pensamiento libre de toda Europa; es decir asilo de la conciencia disi-

[108] Contra lo que opina Brentano estimamos que la doctrina luterana y la influencia de la misma son más interesantes que el hombre Lutero (*Vid.* Funky Brentano, *Lutero*, Barcelona, Editorial Iberia, Joaquín Gil Editor, 1941, p. 237).

[109] R. Tawney, *op. cit.*, p. 94. [T. "Con todo su rigor Calvino aceptó las principales instituciones de una civilización comercial, y dio un credo a las clases que serían dominantes en el futuro".]

dente, de la conciencia de libertad. De momento se hace difícil ver, y mucho más justipreciar, el papel que la revolución calvinista representó en el nuevo orden de la modernidad, como asimismo su aportación a ésta y al progreso; mas bien parece, como le pareció a Weber, que la contribución fue en cierto sentido obstaculizadora y hasta negativa: "The old Protestantism of Luther, Calvin, Knox, Voet, escribe, had precious little to do with what to day is called progress".[110] En efecto no tiene que ver mucho con el progreso, y sin embargo, le debe éste tanto.[111] El llamado *espíritu capitalista* no puede atribuirse totalmente a la influencia ejercida por el protestantismo; mas el aceptar esto no debe tampoco llevarnos a la otra postura radical de cierta escuela histórica empeñada denodadamente en demostrar que la Reforma es la *responsable* —el término jurídico no nos pertenece— de la catástrofe de la modernidad. Esta escuela no tiene nada de original y su labor consiste en aprovechar los estudios histórico-económicos, fundamentalmente alemanes, elaborados alrededor de la Reforma para llevar agua a su molino, al molino de la Iglesia. Partiendo de la idea de Weber de que la Providencia divina dota a cada hombre con una vocación en la cual él está obligado a laborar para poder salvarse; una vocación (*calling, Beruf*) cuyo valor viene medido en términos de los bienes producidos para el individuo mismo y la comunidad; y una vocación que al final de cuentas conduce a través de un proceso naturalmente egoísta a la acumulación de la riqueza privada, el profesor Robertson se atrevió a insinuar que tanto los protestantes como los católicos se vieron en el caso obligado de disimular y aceptar sin muchas protestas el levantamiento y entronización del capitalismo con su secuela de *interés*; es decir que la protesta tradicional contra la usura e interés se vio ahogada por la súbita erección y éxito del nuevo sistema económico,[112] con lo cual aquellas viejas practicas medioevales se fueron haciendo menos odiosas de día en día. La

[110] M. Weber, *op. cit.*, p. 44. [T. "El viejo protestantismo de Lutero, Calvino y Knox, —escribe—, tuvieron poco que ver con lo que hoy en día se llama progreso".]

[111] Como agudamente percibió Dilthey "el poder del progreso en Europa no va vinculado a la negación de la religiosidad cristiana sino a su desarrollo" (*op. cit.*, p. 252).

[112] H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge University Press, 1933, p. XVI, 133, 136, 160, 223.

Iglesia Católica quedaba así comprometida como participante en la conformación del sistema económico capitalista; mas para aliviarla de semejante sambenito se ha mantenido contra viento y marea que el catolicismo poco o casi nada contribuyó al capitalismo, al revés de lo que hizo la doctrina del *calling* calvinista.[113] Posiblemente no le falta razón a Robertson cuando escribe que la doctrina del *calling* ha sido interpretada a tuertas al hacerla única responsable del espíritu de lucro, de codicia y de ambición de la época capitalista;[114] mas lo cierto es que ella dio a estos tres pecados capitales un sentido peculiar que no se halla ni en los días ya idos del viejo imperio sino-mongólico, ni en los para siempre sepultados del imperialismo español de los siglos XVI, XVII y XVIII. Haya sido torcida o recta la interpretación acordada a la doctrina del *calling* lo cierto es, como opina Latourette, que el calvinismo puritano vino a henchir la corriente capitalista que ya estaba en movimiento,[115] si bien creemos, y en esto nos apartamos de Latourette, que el capitalismo, tal como lo conocemos hoy, y tal como lo conocieron nuestros padres y abuelos, nunca hubiera tenido lugar en Occidente de no haberle sido aplicado el vigoroso reconstituyente protestante, formidable tónico que disolvía los estorbos teológicos y permitía el libre desarrollo de las relaciones de propiedad.[116] Tawney ha llamado la atención acerca de las repercusiones que sobre el mundo moderno ha ejercido la Reforma por haber ésta contribuido, o mejor será decir coincidido, con los nuevos intereses puestos en marcha gracias a la transformación económica y al espíritu comercializado de la asimismo reciente era. Contra la opinión admitida de que la Reforma representó el triunfo del espíritu comercial sobre la tradicional ética social de la Cristianidad,[117] Tawney mantiene que no hubo ninguna vincu-

[113] *Vid.* J. Brodrick, *The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson*, Oxford University Press, 1934, p. 158.

[114] *Apud* H. M. Robertson, *op. cit.*, p. 1, 32, 209, 211.

[115] *Cfr.*, Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity. Three Centuries of Advance, 1500-A.D. 1800*, 4ª ed., New York and London, Harper & Brothers Publisher, 1939, v. III, p. 408.

[116] Harold J. Laski, *El Liberalismo Europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1939.

[117] *Apud* R. Tawney, *op. cit.*, p. 82.

lación entre tales acontecimientos históricos, a lo sumo una mera concomitancia.

El pretendido triunfo del espíritu comercializado del capitalismo que andamos pesquisando no debe tampoco ser elucidado recurriendo a la tan socorrida explicación del afán de lucro, de la avaricia, del cálculo racional presupuestario, de la teneduría de libros por partida doble, de las conquistas coloniales y de la acumulación monetaria como factores operatorios. Sin dificultad todos ellos y otros muchos más que se nos figuran de actualidad pueden encontrarse en cualquier etapa histórica del pasado. Igualmente no podemos imputar, como quiere Sombart, el espíritu capitalista a la dispersión e influencia consiguiente por Europa del pueblo judío y, con éste, de sus practicas comerciales y usurarias, a pesar de la similitud establecida entre la tesis puritana de la *prosperidad* —vestigio residual de la justificación— y la idea *mesiánica* típica del pueblo hebreo. Partiendo de la influencia que, sin lugar a dudas, el Viejo Testamento ejerció sobre los calvinistas, O'Brien propone con mayor propiedad apellidarla *judaísmo* en lugar del término *judío* utilizado por Sombart:

> The influence of Judaism on Calvin having been established, it is easy to see how we can reconcile Sombart's thesis with Weber's. Judaism has undoubtedly played a very large part in the development of modern capitalism, but it has played that part, not directly, through the residence of jews in Christian communities, but indirectly, throughout it's impressing itself upon the Calvinist mind.[118]

A no dudar el judaísmo debe haber aportado su porción a la contextura capitalista; pero él solo no puede definir la idea que nosotros andamos perquiriendo. Es un hecho palpable que el mayor desarrollo capitalista pertenece a los países protestantes, y asimismo es patente el éxito espectacular que los hace modelos

[118] G. O'Brien, *op. cit.*, p. 129. [T. "La influencia del judaísmo en Calvino, una vez establecido, hace fácil ver como podemos reconciliar la tesis de Sombart con la de Weber. El judaísmo ha jugado sin duda un papel muy vasto en el desarrollo del capitalismo moderno, pero ha jugado esa parte no de forma directa a través de la residencia de los judíos en comunidades cristianas, sino indirectamente, imponiendo su sello en la mentalidad calvinista".]

universales en casi todas las actividades y prácticas de la vida. Esto nos lleva a pensar que la explicación no se encuentra en un simple determinismo histórico-geográfico, sino que en algo más profundo se halla la esencia que rebuscamos.[119] Siguiendo a Weber podemos decir que los factores psicológicos que la ética protestante pone en juego son precisamente los responsables del espíritu capitalista, espíritu que sólo encuentra modo de hacerse presente a través de lo que se ha denominado ascetismo intramundano. Esta original práctica ascética cuya significación ya pusimos de manifiesto a su debido tiempo fue la que puso las bases de lo que había de ser el actual sistema capitalista, y fue también la misma que llevó su influencia imitatoria-contagiosa sobre países y gentes espiritualmente ajenos al dogma de Calvino. El éxito alcanzado por el calvinismo lo ha convertido en el modelo, en la didáctica más recomendable para lograr el máximo desarrollo del mundo moderno comercializado y progresivo. Con esto no queremos decir que la producción en escala gigantesca, con sus subsecuentes com-

[119] La insuficiencia de lo religioso y lo meramente espiritual para conformar e interpretar la realidad condujo a tener que explicarla racionalmente; verbigracia al describir las leyes científicas de la naturaleza. No es que se pretendiera transformar el credo calvinista en un sistema demostrable, racional, pues las verdades de la religión no pueden ser descubiertas por la experiencia (*Cfr.* W. H. Werkmeister, *op. cit.*, p. 12), sino que considerando que en el cosmos existía un orden perfectamente articulado se pensó que dicho orden tenía también que ser extensivo al universo social; es decir que en la sociedad existían unas leyes naturales rectoras e independientes. Fundado en este descubrimiento, que sólo fue posible gracias a la crisis espiritual de la Reforma, pudo Dilthey afirmar que "dentro del dominio económico el sistema natural ha traído las terribles consecuencias del capitalismo" (*op. cit.*, p. 258). Un capitalismo con poderes limitados, sin obstáculos sentimentales o morales; de aquí que sea Dilthey y no Weber el primero que llamó la atención sobre el papel que en el desarrollo del mundo económico moderno le cupo al protestantismo, y el que representaron los principios iusnaturalistas. En esto, como en otras muchas cosas, Dilthey tuvo atisbos geniales, que fueron aprovechados magistralmente por otros pensadores aunque sin seguir el fecundo y a la vez difícil método emprendido por el Maestro. Hay quien quiere ver mejor en el espíritu capitalista una conjunción imprescindible de la teocracia calvinista con el fenómeno característico de la época renacentista denominado acumulación de capitales coacervados por medio de las tasaciones. El capitalismo no hubiera llegado a ser lo que es, se afirma, sin el concurso de las ideas protestantes. Ni Calvino, ni Knox, ni los puritanos de la Nueva Inglaterra tuvieron que ver nada de modo directo con los postulados y asunciones económicas del capitalismo; pero si tuvieron que ver, y mucho, en función de la influencia ejercida sobre los estamentos políticos por las ideas teocráticas sustentadas por ellos, como reformadores, a la mayor gloria de Dios y del Commonwealth (*Vid.* Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy*, New York, The Vanguard Press, 1944, p. 305).

petencias internas las —luchas por los mercados exteriores—, que los trusts y los carteles, que las crisis de sobreproducción y sus desenlaces imperialistas subsiguientes, casi siempre traducidos en terribles guerras coloniales internacionales e intercontinentales, se daban inmediatamente a la nueva forma espiritual, al nuevo estilo de vida puesto de moda por Calvino. Pero la doctrina calvinista al apartar del hombre la responsabilidad trascendental, al enajenarle el libre albedrío, y al proporcionarle, por lo mismo, una ética especulativa, ontológica antes que meliorativa,[120] lo alejaba de los mandatos morales y lo encaminaba sin remedio hacia la obtención de las riquezas temporales, desde este momento consideradas como el don más elevado. En suma la vida del hombre había dado un viraje decisivo; la ambición y el apetito desordenado por todas las cosas barría con los últimos compromisos y horizontes morales. Cuando el hombre abandona a Dios —decía el de Aquino— pone su inquietud e interés en el aumento de los bienes temporales. No es, hay que ser justos, que los calvinistas abandonasen a Dios, sino más bien que el suyo resultaba sin quererlo ellos inane. No hay ciertamente ningún texto calvinista o puritano en donde se aconseje francamente la adquisición de riquezas,[121] ¿ pero qué otra cosa sino éstas puede amasar el creyente

[120] *Vid.* Harvey Gates Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, New York-Boston, American Book Company, 1934, p. 51.

[121] Teniendo la paciencia de echarse al coleto los cuatro voluminosos tomos de la *Institución Cristiana* de Calvino, puede uno darse cuenta de la razón que asistía a Baxter cuando afirmaba que Calvino tenía gran prevención contra las riquezas. Sin necesidad de acotar toda la obra se podrá ver por unos cuantos ejemplos cual fuera la actitud del reformador tocante este punto: El hombre, esto lo sabe muy bien Calvino, entrañado de corrupción es la fuente natural de la que brota el pecado, y entre éstos uno de los más horribles y temibles es el de la codicia, "enfermedad de codiziar que hai en nosotros, la cual se llama yesca del pecado i ser manantial i fuente del pecado" (3o., III, 2, p. 401). La fortuna próspera o adversa depende de la volundad divina; al hombre no le toca sino resignarse con su sino: "la sola mano de Dios es la que modera i gobierna así lo que llamamos próspera fortuna, como la que llamamos adversa; i que esta mano de Dios no se arronja ni prezipita con un ímpetu inconsiderado, mas por una justizia mui bien ordenada dispensa asi el bien como el mal" (3o., VII, 10, p. 471). Y por último para que el hombre poseedor de riqueza no se ilusione demasiado con ella, Calvino señala que nunca falta una cruz que modere y detenga la soberbia desencadenada, "para que nosotros no nos hagamos muy ferozes con la demasiada abundanzia de las riquezas, para que no nos ensoberbezcamos con las honras i dignidades, i para que los demas bienes del alma, del cuerpo i de la fortuna (como los suelen llamar) no nos hinchen, el Señor ocurre domando i enfrenando con remedio de Cruz la ferozidad de nuestra carne" (3o., VIII, 5, p. 474).

obligado como está a una actividad incesante y a una no menos continua y hasta avarienta economía? El trabajo y el ahorro son, de resultas, las máximas virtudes en sí mismas contradictorias, ya que cuanto más se practican mayores son los frutos y, por consiguiente, las incitaciones placenteras y suntuarias.

El ethos *del capitalismo*

El ascetismo intramundano es un intento de racionalización mucho más efectivo que el ascetismo católico. Ambos persiguen por medios racionales el dominio del más allá; pero lo que el más puro y sincero ascetismo católico busca a través de la renunciación, la caridad y las buenas obras, el calvinista lo encuentra en el cumplimiento de una vocación *sui generis*. El escenario de los dos ascetismos es el mismo, el más acá, mas cuán distinta significación le confieren ambos: el uno anhelando, por encima de todo, evadirse, muriendo ya no por no cumplírsele cuanto antes su muerte; el otro arraigado profundamente a su vivir dramático en el mundo.[122] El trabajo se convierte en una técnica, en un ejercicio de salvación, como ya dijimos, en el objeto y fin de la vida; sólo la actividad incesable es agradable a Dios. El trabajo queda limpio del estigma original, dignificado; en cambio el reposo y la arlotía son declarados males irremediables. Todo esfuerzo adquiere una categoría moral porque es posibilidad de salvación; de donde todo el tiempo en blanco, a saber inactivo, es condenatorio. Si el tiempo, teológicamente hablando, es gracia, quiere decir que es más preciado que el oro o tanto como éste. El *time is money* es sólo, en principio, un modo de comparación que subraya en términos monetarios, comprensibles al más lerdo, la significación preciosista

[122] No parece sino que Heidegger y, con él, la proliferante madrépora del existencialismo fueran en última instancia, el desemboque ontológico de la desilusión protestante ya de vuelta del entusiasmo y optimismo intramundano descubierto por Lutero y perfeccionado por Calvino. Al menos parece atestiguarlo la radical unidad entre *existencia* y *mundo* que según el pensador alemán caracteriza a la existencia en cuanto tal, equivalente, excepto a la aspiración trascendental, a la unidad interactiva del hombre y mundo postulada por Calvino: ascetismo intramundano que elimina la eterna dificultad planteada por las escuelas filosóficas y por la mayoría de las religiones; es decir el sempiterno diálogo entre ser y mundo, entre contenido y continente, entre esencia y existencia.

ética de la sentencia. Con el tiempo hará de ella Franklin el resumen y consejo pragmático para todo hombre honesto, frugal, ahorrativo, egotista y, para su fuero interno, puritano. Hoy día el apotegma vale lo mismo para el abarrotero que para el capitán de empresa; el tiempo tiene el carácter único de la ganancia obtenida o malograda. Lo que comenzó poseyendo, según descubriera Weber, un sentido espiritual se convirtió en una máxima de insana ambición y sórdida avaricia. Como temía san Antonino el hombre vivió para las riquezas, y no las riquezas para el hombre. Desde Calvino a nuestros días de suyo tan caliginosos el exclusivo culto acreedor de los desvelos piadosos de Occidente ha sido el del dinero; la palacra es hoy por hoy el único dios ante el cual los hombres consideran digno inclinarse, doblegarse e incluso, a imitación de los ofidios, arrastrarse.

El calvinista, a pesar de todo, no está cierto de la gracia, tiene que asegurársela cada día, cada hora y minuto; ha de procurar revivificarla en todo instante, bruñirla y confricarla, dejarla jaspeante.[123] El fracaso material y espiritual son recíprocos. La fiducia del puritano ha de venir confirmada no por su pura conciencia, sino también por la de los demás. La mínima falla moral o económica (tanto llegan a identificarse los dos aspectos que resulta difícil discernir donde acaba el uno y comienza el otro) revela la caída honda y contentible; a su vez el más insignificante éxito confirma la elección divina, y la prosperidad se convierte en la virtud más estimada supuesto que entreluce la gracia. Dios se convierte en un posible empresario con el que es hacedero obtener ciertas seguridades de ganancia extraterrena. El trabajo perenne establecido como prescripción divina alivia al hombre del

[123] Existe una concomitancia curiosa entre la conciencia del honor en la España de los siglos XVI y XVII y la de la gracia calvinista en las mismas centurias. Ambos aspectos son de tal calidad y delicadeza que no se contentan con la persuasión íntima; mas aspiran, para ser valederos, a su reconocimiento por parte del prójimo, de aquí la necesidad del esfuerzo constante para mantener tanto a la una limpia como a la otra próspera. Tocante a la primera el menor empañamiento, la mínima duda, es signo de la mayor afrenta y vergüenza; respecto a la segunda la más liviana mengua, el más pequeño resbalón ético o económico transpinta la condenación, la clarea amenazadoramente. Se ve con facilidad que la herencia judaica (bíblica en los calvinistas, santos y puritanos; psicoracial en los españoles) influyó en las respectivas actitudes frente al mundo.

dintorno espantoso de la predestinación calvinista confiriéndole la alegría del vivir y especialmente la seguridad de salvación:

> That was only possible by proof in a specific type of conduct unmistakably different from the way of life of the natural man from that followed for the individual, an incentive methodically to supervise his own state of grace in his own conduct, and this to penetrate it with asceticism.[124]

Solamente en el cumplimiento de este llamado ascético se racionaliza la conducta en este mundo, pero a costa del otro invisible. La razón y objeto de la existencia humana se corporiza en el esfuerzo, aunque no aceptando simplemente una labor como mandato divino, mas metódica, convicentemente, sintiendo que en el cumplimiento ascético—intramundano se juega el hombre su ser presente y, a consecuencia de esto, su ser futuro. Por esta razón se considera como la mayor fortuna toda tarea o empresa humana que, sin sosegar un momento, obtenga pronta y substancialmente el sumo éxito. En esto estriba la causa de que se aconsejen cambios de profesión u oficio a fin de ver si por la mudanza más prestamente se allega el triunfo: una victoria cuyo correlato es la salvación, la salud.

> If God —escribe Baxter al respecto— show you a way in which you may lawfully get more than in another way (without wrong to your soul or to any other), if you refuse this, and choose the less gainful way, you cross one of the ends of your calling, and you refuse to be God's steward, and to accept His gifts and use them for Him when he requireth it: you may labour to be rich for God though not for the flesh and sin.[125]

[124] Max Weber, *op. cit.*, p. 153. [T. "Eso sólo fue posible probarlo en un tipo específico de conducta inequívocamente diferente al modo de vida del hombre natural del que seguiría un individuo; un incentivo para supervisar metódicamente su propio estado de gracia en su propia conducta, e infiltrar esto de ascetismo".]

[125] Richard Baxter, *A Christian Directory*, I, p. 24. Citado por Max Weber, *op, cit.*, p. 162. [T. "Si Dios —escribe Baxter al respecto— te muestra un camino por el que puedes legalmente obtener más que por otro (sin dañar tu alma o a otro individuo), si lo rechazas y eliges el camino de la menor ganancia, entonces cruzas uno de los fines de tu llamado y te rehusas a ser el mayordomo de Dios y a aceptar sus obsequios y usarlos para Él cuando Él lo requiera: puedes trabajar para ser rico aunque no para la carne y el pecado".]

El mandato teológico destruía los últimos obstáculos medioevales representados por la jerarquía de las funciones. La facticidad de los cambios de oficio y profesión arramblaba con los valladares corporativos y rompía con los valores propios de cada estamento o plano social. Esto puede explicarnos ahora por qué el calvinismo, que nace apoyando la organización organizada gremialmente, termina por entronizar la organización industrial basada en el trabajo libre; el vínculo moral-religioso de las asociaciones artesanales quedaba roto para siempre. Cuando haga su aparición el maquinismo el hombre se convertirá en un especialista; es, a saber, una tuerca más del complicado engranaje: el hombre al servicio de la máquina y no, como debiera ser, al contrario. La división y especialización del trabajo contribuirá cada vez más a crear al hombre mecanizado y autómata tan humana cuanto dolorosamente satirizado por Charlie Chaplin en "Tiempos Modernos".

La vida y el hombre han dado decididamente una bordada completa, el trabajo ya no cumple la función natural que tenía encomendada como satisfactor de las necesidades vitales dentro del marco gozoso de la alegría de vivir; el *ethos* del capitalismo lo ha modificado en tal forma que ya no hay ni la menor esperanza de retorno.[126]

> It makes work and gain an end in themselves, and makes men the slaves of work for work's sake; it brings the whole of life and action within the sphere of an absolutely rationalised and systematic calculation, combines all means to its ends, uses every minute to the full, employs every kind of force, and in alliance with scientific

[126] La última palabra referente al sistema de trabajo es la del obrero ruso Stajanov, inventor del sistema exhaustivo y racionalista de producción que lleva su nombre. Hasta ahora poseemos los datos cuantitativos y cualitativos acerca de la bondad del nuevo sistema; pero poco o nada sabemos en relación a sus valores espirituales y a su dignificación moral. Mas no sería difícil colegir que un sistema como éste sólo puede mantenerse a base de un entusiasmo y satisfacción íntimos ubicados más allá de la simple complacencia material, de la ambición crematística y del patriotismo y orgullo nacionales. El trabajo esclavista, conviene recordar a los escépticos, nunca fue económicamente productivo (véase la crítica que del stajanovismo hace Silva Herzog en su artículo "Los Estados Unidos o la Unión Soviética", *Cuadernos Americanos*, México, 1950, núm. 3, mayo-junio, p. 13).

> technology and the calculus which unites all these things together, gives to life a clear calculability and abstract exactness.[127]

Es decir la teología calvinista sin una intencionalidad previa favoreció el proceso ético del capitalismo haciendo del *business is business*, como escribe O'Brien,[128] el santo y seña del capitalismo moderno. La riqueza obtenida por medio de los negocios deja de ser un medio para convertirse en un fin; no con objeto de gozarlas u holgárselas, mas por lo que ellas significan para el pecador. Cuando el capitalista moderno perdió necesariamente el rastro moral no le quedó otra cosa sino la inercia del ahorro y de la acumulación insaciable, amén de una descarada y casi cínica justificación de su codicia:

> Not evil, but good, has come to the race from the accumulation of wealth by those who have ability and energy to produce it. The condition of the masses is satisfactory just in proportion as a country is blessed with millionaries. The duty of the millionaire is to increase his revenues. The struggle for more is completely freed from selfish or ambitious taint and becomes a noble pursuit. Then he labors not for self, but for others, and his daily labor is a daily virtue. The parable of the talents bears in the other direction. It was those who had accumulated and even doubled their capital to whom the Lord said: " Well done, thou good and faithful servant: thou has been faithful over a few things, I will make the ruler over many things: enter thou into the joy of thy Lord".[129]

[127] Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 133. [T. "Hace del trabajo y la ganancia un fin en sí mismos, y hace de los hombres esclavos del trabajo por el trabajo mismo; trae la totalidad de la existencia y de la acción dentro de la esfera de un cálculo absolutamente racionalizado y sistemático, combina todos los medios para sus fines, utiliza cada minuto hasta el máximo, emplea todo tipo de fuerza, y en alianza con la tecnología científica y el cálculo que une a todas estas cosas juntas, le da a la vida una planeación clara y una exactitud abstracta".]

[128] George O'Brien, *op. cit.*, p. 73.

[129] *Cfr.* Andrew Carnegie, *The Gospel of Wealth, and Other Timely Essays*, New York, The Century Co., 1900, *passim*. Este extraordinario capitán de industria, magnate del acero, comenzó como aprendiz ganando $1.20 a la semana. Además de industrial quiso ser, como puede verse, escritor. [T. "No el mal, sino el bien ha resultado de la carrera por la acumulación de riqueza para aquellos que poseen la habilidad y la energía para producirla. La condición de las masas es satisfactoria sólo en proporción a un país bendecido

La religión ha quedado, pues, en situación ancilar frente al desarrollo capitalista; la religión exige del joven emprendedor y ambicioso cualidades que antes hubieran parecido prepósteras: dar de sí mismo el máximo rendimiento posible, aprovechar sus oportunidades, ser industrioso, fiel, recto y dispuesto, ahorrativo de tiempo y dinero, atento al deber; mas todas estas cualidades no se crea que han de adornar al joven en vista a su ingreso en el sacerdocio espiritual, sino con vista a su empleo en una tienda o almacén.[130] El hortera es, por tanto, el nuevo santo de la modernidad; las viejas virtudes religiosas han encontrado un sujeto insólito en quien ocuparse; desde luego nunca soñó el hombre con llegar tan alto y la religión, tan bajo.

El calvinista, volviendo a nuestro tema, que había comenzado entusiastamente inspirándose en la política social de la Edad Media con todo y su cortejo de controles, regulaciones y vigilancia de la preindustria, del comercio, de la usura y del préstamo a interés, terminó siendo el credo espiritual del capitalismo moderno y contemporáneo; el ascetismo intramundano, como cumplimiento de una vocación ineludible, había realizado el milagro. El capitalismo, podemos resumir, no es una creación del calvinismo; mas sin el característico *ethos* que éste pone a disposición de aquél el espectáculo de la modernidad cuantificada, ponderada y mensurada nunca hubiera sido posible.

El mammonismo del hombre moderno

El decidido propósito del hombre de llegar a ser rico, sintiendo el enriquecerse como un fin en sí mismo, equivalía a liberarse por completo de las supervivencias morales de la Iglesia; las añejas

con millonarios. El deber del millonario es incrementar sus ganancias. La lucha para obtener más se libera completamente de un tinte egoísta o ambicioso y se convierte en una meta noble. Entonces el trabajo no para sí, sino para otros, y su labor diaria, es una diaria virtud. La parábola de los talentos se aplica en otro sentido. Fueron aquellos que acumularon y más aún doblaron su capital a quienes el Señor dijo: 'Bien hecho, fiel y buen sirviente. Haz sido fiel sobre pocas cosas, yo haré reglas sobre muchas más: entra a la alegría de tu Señor'".]

[130] *Apud* William Makepeace Thayer, *Tact, Push and Principles*, Boston, J. H. Earle, 1881, p. 354

virtudes éticas del catolicismo se convertían por obra de Calvino en virtudes económicas.[131] El mandato vocacional obligaba a aburujar riquezas sin hallar lindes a esta tendencia. La *sacra auri fames* que experimenta el calvinista no irá acompañada, como en el guerrero, del gesto heroico; pero es tan infinitamente glotona como la de éste. Supuesto que las riquezas no sean para ser elegidas no hay lugar al hartazgo o al hastío; tampoco lo hay para el remordimiento espiritual, si acaso la filantropía es la única salida: salida que si poco o nada tiene de cristiana, menos conserva de católica.[132] El calvinismo, sin declararlo explícitamente, excusa el despojo del prójimo —individuo o nación— fundándose en un supuesto o efectivo incumplimiento del precepto divino. Se imagina al hombre no desde el punto de vista pesimista del catolicismo, que rechaza toda posibilidad de máxima perfección en este mundo, sino creyendo en la perfectibilidad del ser humano en el cumplimiento del reino de Dios en la tierra y en el pulimento de sus instituciones en plazo más o menos breve; de lo cual se sigue la creencia en la ascensión de la prosperidad y bienestar y se disculpan, dentro del ámbito de las relaciones internacionales, todas las intervenciones y apropiaciones territoriales fundamentándolo en el entibiamiento o incumplimiento del principio de incrementación del progreso. Adelantemos desde ahora que el famoso Destino Manifiesto tan traído y llevado por los comentaristas e historiadores norteamericanos tiene principalmente su fundamentación moral y religiosa en Calvino.

La propiedad adquirida, las riquezas, constituyen una virtud y, por lo mismo, son consideradas como un legado, un crédito o depósito que debe ser manejado a la mayor gloria de Dios. Es curioso observar la significación ética que hay bajo muchas palabras y expresiones usadas hoy por todos. Ya lo hicimos notar

[131] *Vid.* Henri See, *Origen y evolución del capitalismo moderno*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 64.

[132] "Un testimonio concreto —escribe Burckhardt— de la separación entre la moral y el cristianismo lo tenemos, por ejemplo, en la filantropía de los tiempos actuales, que parte de una premisa fundamentalmente optimista y que proponiéndose como fin impulsar al hombre y estimular su actividad, es más bien una secuela del espíritu de lucro y de la preocupación por la vida terrenal que un fruto del cristianismo, el cual sólo reconoce, si es consecuente, el abandono de toda riqueza y limosna" (*op. cit.*, p. 178).

respecto al *time*, y ahora lo haremos con relación al depósito de que hablábamos y que fue denominado por los puritanos ingleses *trusts*:[133] legado divino que debe ser acrecentado y del que se ha de dar cuenta estrecha.[134] Pero modernamente la palabra *trusts* ha llegado a significar una coalición de negociantes monopolizadores de determinada producción. El objetivo inmediato de esta unión es obtener el máximo de ganancia eliminando toda posible competencia: el fideicomiso moral originario fue así proyectado con fines exclusivamente materiales en el círculo amplio de la asociación financiera.[135] La promesa de Dios expresada en el concepto de pueblo elegido —así se sentían los calvinistas y puritanos, herederos espirituales de los hebreos— se constituía lo mismo en sanción moral que en éxito en el mundo de los negocios;[136] pero con el tiempo el hombre puso más interés en la lucha por las riquezas, y la punición ética se trocó en un tenuísimo velo con el que cubrir el éxito descarado en el mundo. Mas para llegar a triunfar había que poseer las dos grandes virtudes descubiertas por el calvinismo: ambición y capacidad de ahorro; la sanción moral calvinista no daba para más. Todo buen protestante que se estime en algo siente las titilaciones que le produce el hormigueo de su afán de progreso y de medro en la ganancia. Todo ochavo malgastado, es decir que se aparte de estas premisas utilitarias se considera camino seguro de perdición. Dios lleva cuenta apretada de cada

[133] *Cfr.* George O'Brien, *op. cit.*, p. 120-128.

[134] Respecto a este legado, Calvino había escrito lo que sigue: "Porque muestra que todas las cosas nos son dadas de tal manera de la benignidad de Dios, i nos son deputadas para nuestro bien i provecho, que ellas son como un depósito, del cual habemos en lo porvenir de dar cuenta" (3o., X, 3, p. 488).

[135] Comprendemos que haya resistencia en admitir esta cabriola mortal realizada desde el trapecio ético, mas si de un blasón histórico bicolumnado y atravesado de exultante lambrequín plus ultraico, símbolo rectificador de un *error* geográfico-clásico, y representación gráfica-heterodoxa de una *Cuarta Parte* más allá, controversia teológica de América, hacemos el signo de dólar $ (En México lo hemos aceptado también para representar nuestro peso; pero menos de acuerdo con lo que debería ser nuestra heráldica tradicional lo hemos estilizado todavía más); y si todo el sentido histórico de la justificación de un continente se ha traducido por esta grafía monetaria —para Europa y para el mundo entero esta especie de sigla es la imagen mental y *real* de América, la sajona sobre todo—, ¿qué menos se podía esperar sino el salto de lo moral a lo material? Un brinco de siglos si se desea, pero que a las claras nos está diciendo que las nuevas virtudes cotizables son las que se encuentra cargadas positivamente como el ánodo.

[136] *Vid.* W. H. Werkmeister, *op. cit.*, p. 16.

tlaco mal empleado; a saber que no haya contribuido al fortalecimiento económico y, por ende, al mantenimiento de la gracia. A lo que se aspira es a una vida frugal, sin excesos; a un vivir metódico, sobrio y ahorrativo, sin ostentaciones ni lujos; pero, eso sí, cómodo, sencillo, limpio e higiénico.[137] Como afirma Sombart "in puritan ethics, the very opposite of magnificentia, miserliness, became one of the cardinal virtues".[138] El desconocimiento de este dispositivo ético nos hace tomar con frecuencia al puritano por un avaro; mas sabida ya por nosotros cuál es la secuela que trae consigo la pobreza y el fracaso, entendemos que no es la avaricia lo que inclina al puritano al ahorro —principal virtud burguesa—, sino, como piensa Weber, el convencimiento de estar rea-

[137] En la *Institución*, Calvino repudia repetidas veces la riqueza desordenada y aconseja, en cambio, la vida frugal y honesta como el modelo a seguir por todos los píos: "La vida de los píos debe ser ziertamente templada con sobriedad i frugalidad de tal manera que en todo tiempo de su vida muestre cuanto pudiese ser una zierta muestra de ayuno" (4o., XII, 18, p. 849). "Vivamos —escribe en el tomo tercero— santa y sobriamente en este siglo, esperando la bienaventurada esperanza i aparezimiento del gran Dios i Salvador" (3o., XVI, 2, p. 344). La sobriedad que debe acompañar a la vida significa *castidad* y *templanza*, pero fundamentalmente debe ser "un puro i moderado uso de los bienes temporales" (3o.,VII, 3,p. 464). En suma lo que aconseja a los hombres es "que se regalen lo menos posible, i por el contrario que sea vijilantísimo en cortar toda superfluidad i todo exceso i demasía en aparato"(3o., X, 4, p. 487). La burguesía de Holanda, Suiza, Inglaterra y la Nueva Inglaterra encontró en Calvino inspiración más que suficiente para desarrollar un estilo de vida sencilla, pero holgada; inostensible, mas cómoda; extremadamente rica, empero no deslumbradora (el gusto por el ceremonial oficial, la pompa y las galas de que dieron muestras los personajes oficiales de Massachusetts y Plymouth tal vez fue debido a la herencia medioeval y al residuo soberbial dejado por la misma —la soberbia es el pecado típico, según Huizinga (*op. cit.*), de dicha época—, lo que no prueba ni con mucho que el calvinista, el puritano y el *santo* fueran gentes por principio amantes del boato y la ostentación). El hogar, los trajes y el vivir de los puritanos y calvinistas de los siglos XVII y XVIII refleja el ideal intramundano, ascéticamente puro, limpio, ahorrativo y satisfecho. Basta echar una ojeada, todo lo superficial que se quiera, a la escuela pictórica flamenca de los siglos XVI y XVII para percibir diáfanamente dichos extremos y para percatarse de cual fuera el íntimo ritmo espiritual que la animba. Salvo Rembrandt, que se sintió acuciado por la radicalidad espiritual extremosa del calvinismo, los demás pintores de la escuela no hacen sino reflejar la vida satisfecha, confortable y redonda, activa e incansable, acumulativa y muelle de los comerciantes y empresarios, de los armadores, negociantes y prestamistas tan quisquillosos en punto a moral y doctrina, como en lo concerniente a ganancias, especulación y porcentaje; tan celosos en lo referente a su calvinismo como en lo relativo al atesoramiento ya de monedas o de letras de cambio.

[138] Sombart, *Quintescense of Capitalism*, p. 99 (véase G. O'Brien, *op. cit.*, p. 108). [T. "En la ética puritana, lo opuesto a magnificencia, avaricia, se convirtió en una de las virtudes cardinales".]

lizando una prescripción ascética intramundana: el camino hacia las riquezas se desembaraza, pues, de obstáculos:

> But it restricted consumption especially of luxuries. On the other hand, it had the psychological effect of freeing the acquisition of goods from the inhibition of tradicionalistic ethics. It broke the bonds of the impulses of adquisition in that it not only legalized it, but (in the sense discussed) locked upon it as directly willed by God. The campaing against the temptations of the flesh, and the dependence on external things, was, as besides, the puritans great Quaker apologist Barclay expressly says, not a struggle against the rational acquisition, but against the irrational use of wealth.[139]

No está, pues, el mal en poseer riquezas sino en utilizarlas desaforadamente, ostentosa, viciosamente tal como lo hacía la aristocracia feudal-renacentista ya laica o eclesiástica. Se comprende por qué el calvinismo contenía en su fuero interno una reprobación de la riqueza señorial y, consecuentemente, un rechazo del estamento o estamentos que la poseían. El ideal ginebrino respecto a la riqueza se funda en el cumplimiento de un deber y en el disfrute práctico y parco de los dones obtenidos mediante él. El prototipo de la vida burguesa anteriormente indicado lo podemos ya resumir en una palabra que ha pasado a casi todos los idiomas indoeuropeos modernos resaltando las cualidades de comodidad y orden con anterioridad citadas: *comfort*.[140] La riqueza

[139] Max Weber, *op. cit.*, p. 171. [T. "Pero restringió el consumo, principalmente de lujos. Por otro lado, tuvo el efecto psicológico de liberar la adquisición de bienes de la inhibición de la ética tradicional. Rompió la atadura de los impulsos adquisitivos en que no sólo lo legalizó (en el sentido ya discutido) sino que lo aseguró con algo directamente deseado por Dios. La campaña contra las tentaciones de la carne y la dependencia en cosas externas, fue, también, como el gran apologista cuáquero Barclay lo expresa, no una lucha contra la adquisición racional, sino contra el uso irracional de la riqueza".]

[140] *Comfort* proviene del antiguo francés *confort*, vertido hoy en el verbo moderno *conforter*. Todos ellos así como el verbo español *confortar* derivan del latin *confortare* (de *cum*, con y *fortis*, fuerte). En castellano confortar vale por dar vigor, espíritu y fuerza, y como se puede ver la aceptación de algo que produce comodidad no está incluida (Consúltese la 17a. edición del diccionario de la Academia) aunque sí la posee el adjetivo confortable; *confort* no posee aún prescripción académica. El tránsito desde lo espiritual a lo corporal nos parece ser típica aportación anglosajona implícita en la palabra *comfort*, que originalmente el latín desconocía y que, por lo mismo, fue ajena al francés y al español, y en general al resto, asimismo, de las lenguas romances.

utilizada para confort de la clase media es la auténtica y la única digna de merecer. A este sentido responden el tradicional *home* inglés y la arquitectura pseudoclásica del llamado estilo colonial norteamericano.

El mismo Jefferson dejó entre otros papeles cuando murió un proyecto funerario, un obelisco para su tumba que respondiera a las exigencias mínimas de sencillez y *comfort* exigidas por un muerto tan aristocráticamente democrático —tal creemos, sin duda, que él se consideraría— como él lo iba a ser. Es notable que aconsejara se hiciese "of a coarse stone" pues de este modo tenía la seguridad de que no tentaría a nadie, y de que no despertaría torpes ambiciones. Aun en la tumba quería hacer gala el gran Jefferson de su buen sentido burgués —y con el mejor lo escribimos— revelador de su contextura espiritual: "that no one might be tempted hereafter to destroy it [el monumento] for the value of the materials".[141] Muy mezquinos seríamos si interpretáramos esta justa aspiración de Jefferson como el mero deseo de no ser perturbado en su descanso eterno por los avatares de la vida y por los vaivenes del tiempo; porque lo que él quería más bien era predicar con su muerte ejemplo a las generaciones venideras; entregarles la pétrea y elocuente lección de una vida y muerte en claro, sin esfumaciones. En suma lo que quiso comunicarnos el gigante de la democracia norteamericana es que tanto en la vida como en la muerte la riqueza debería ser inostensible y humilde, sobria y sencilla, extremadamente práctica, que pasase por el mundo sin levantar miradas de reconcomio.

Frente a este singular panorama de virtudes burguesas cae de suyo que el fracaso, el desamparo y la miseria ocuparían el escalón ínfimo y extremoso de la axiología calvinista.[142] La pobreza

[141] De una reproducción facsimilar del proyecto, *apud* John Holladay Latané, *A History of the United States*, New York, Allyn & Bacon, 1921, p. 228. [T. "Que nadie sienta tentación de destruirlo [el monumento] por el valor de los materiales".]

[142] En verdad Calvino jamás escribió que en la pobreza se transparentara la carencia de gracia; antes bien la consideró como una prueba de parecido valor a las que Jehova se complacía incomprensiblemente en someter a sus siervos elegidos; la Biblia chorrea toda ella con tales ejemplos. "Los pobres —escribe Calvino— sepan pasar su pobreza con pazienzia para que la demasiada solizitud no los atormente" (3o., X, 5, p. 487). La pobreza vista desde el lado de la trascendencia es un bien; una prueba que sirve para acrecentar el goce futuro de los cielos: "Es verdad que cuanto a los hombres somos puestos en pobreza: mas

se reputó como un castigo de Dios; el calvinismo reconocía así su herencia bíblica y a través de ella deducía que la pobreza no sólo era una desgracia, sino que, allende esto, era además despreciable. El pobre éralo por incumplimiento de su vocación, señal infalible de su predestinación condenatoria. Querer ser pobre fue tan monstruoso como desear ser tullido; de aquí que el calvinista se subleve contra cualquier sujeto o pueblo que persista en arar en la pobreza. La caridad, por eso, no es un congiario divino dado a los protestantes, pues auxiliar a los pobres y repartir limosnas es tanto como querer enmendarle la plana a Dios e intentar rectificar su obra. La beatería y fariseísmo calvinista pudieron producir, como quiere Troeltsch, valerosos *entrepreneurs* que ayudaron grandemente al crecimiento del capitalismo,[143] pero también es verdad, por desgracia, que no produjeron ni tan siquiera un solo corazón generoso y humanitario.[144] La caridad, impedida por el

en cuanto a Dios nuestra riqueza se nos aumenta por esta vía de los Zielos" (3o.,VIII, 7, p. 475). Hay, sin duda, cierta contradicción en este último cuando se le compara con la doctrina de Calvino relativa al papel que representan las obras; pero bien pudiera ser que Calvino no estuviese pensando en los que voluntariamente renuncian a las pompas de este mundo, a sus vanidades y riquezas, sino en los que, como le aconteció a Job, pese a sus esfuerzos todo se les trastueca. En Calvino, por último, la pobreza tiene doble significación según se le vea desde la vertiente divina o desde la humana: "Es bien verdad —escribe—, que la pobreza, si es en si misma considerada, es una miseria: lo mismo es el destierro, menosprezio, cárzel, afrenta : finalmente la misma muerte es a lo sumo de todas las calamidades. Mas empero cuando el favor de nuestro Dios se nos muestra, no hai cosa ninguna destas que no se nos convierta en gran bien i felizidad." (*Ibidem*, p. 475). Establece, pues, Calvino, aunque no lo escriba, que la pobreza es una maldición cuando ella significa renunciación voluntaria (suprema obra ascética en el católico auténtico y consciente); mas la pobreza en cuanto prueba o tanteamiento divino significa un bien sumo. Ahora bien desde el punto de vista del hombre la pobreza es pobreza, es decir señal de reprobación. Salta a la vista la dificultad para distinguir los dos tipos que la acuidad teológica de Calvino distinguía, de modo que el camino más expedito será apartarse cuanto antes de cualquiera de ellas. El hombre pobre no puede ser ante el prójimo sino un presunto condenado del que hay que huir tal y como se tratara de un apestado; por contra el hombre rico se siente y es sentido como un elegido, como uno de los que ya tienen asegurada la felicidad ultraterrena.

[143] *Cfr.* Ernest Troelstch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (traducido por Olive Wyon, de la primera edición de *Die Soziallehren der Christiachen Kirchen und Gruppen*, 1911), New York, The Macmillan Co., 1931, p. 812-813.

[144] *Cfr.* W. H. Werkmeister, *op. cit.*, p. 20. Para ser justos debiéramos excluir a los misioneros puritanos de la Nueva Inglaterra.

estorbo teológico,[145] bien pronto se agostó en el corazón de los prosélitos cercanos o lejanos a Calvino; el humor humano no tuvo más remedio que disolverse ante la rígida sequedad del decreto predestinatorio.

Esta ética incapacidad amorosa estuvo a punto de decidir el porvenir histórico de la doctrina calvinista cuando con motivo de la peste habida en Ginebra en 1543 los pastores de almas declararon públicamente que "preferían ir a la horca antes que al hospital de apestados"[146] para cuidar y consolar a los enfermos y moribundos. Calvino mismo al frente de sus cofrades se presentó ante el cabildo de la ciudad declarando resueltamente que ni él ni ninguno de los suyos se atrevería a prestar el menor auxilio a los inficionados. ¿Cómo iba él, Calvino, a oponerse a la voluntad de Dios? ¿En nombre de qué caritativos egoísmos podía intentarse y vindicarse?

[145] Entre todo lo escrito por Calvino no hay tampoco un sólo párrafo en donde se condene la caridad; por el contrario se encarece el valor de la misma a pesar de que el reformador percibía el tremedal de objeciones sobre el que estaba pisando. Pero hablar de caridad equivale a penetrar en el dédalo prohibido de las buenas obras, no tabuizadas precisamente por buenas, sino por la facultad trascendental que el catolicismo les otorga como operantes en esa especie de tierra de nadie existente entre el mundo de tejas abajo y el de tejas arriba; de aquí las repetidas y hasta enfadosas declaraciones del reformador de que las buenas obras carecían de facultades esperanzadoras. Hay que realizar buenas obras porque "de todo cuanto el Señor nos ha comunicado, con que nosotros podamos ayudar a nuestros prójimos, somos despenseros, que somos obligados a dar cuenta como lo hayamos dispensado, que no hai otra manera de bien dispensar lo que Dios nos ha puesto en manos, sino aquella que se conforma con la regla de caridad " (3o.,VII, 5, p. 466). Pero "no debemos considerar —continúa Calvino— que merezcan los hombres por sus propios méritos : mas que debamos considerar en todos los hombres la imajen de Dios, á la cual debe toda honra i amor" (3o., VII, 7, p.468). Calvino, que conocía muy bien la debilidad humana siempre anhelante de eternidad, se da cuenta de que su doctrina está en entredicho no por lo que le falta de sutileza teológica, sino precisamente por exceso de ésta. Si se le quita al hombre el libre albedrío y con él el valor auxiliar de las obras sobrenaturalizadas abandona todo estímulo para bien obrar; mas si se le otorga juntamente con las rectas acciones entonces se ensoberbece : "Cuando el hombre es destituido de toda rectitud, luego de esto toma ocasión de torpeza: porque cuando le dizen al hombre que él de sí mismo no tiene poder de hazer ningun bien, luego no se le da nada de aplicarse a él, como que ya no tuviese que ver con él. Por el contrario, no se le puede conzeder lo menor del mundo, que luego no quite a Dios su propio honor, i que él no se hinche de una vana confianza i temeridad" (2o., II, 1, p.152).

[146] Stefan Zweig, *Castalion contra Calvino*, Buenos Aires, Editorial Juventud Argentina, 1940, p. 84.

REFORMA, REVOLUCIÓN Y MODERNIDAD

Libertad e igualdad: individualismo espiritual y capitalismo

La Reforma actuó de modo definitivo sobre el magma occidental cristiano y contribuyó así a desbordar la lava ético-religiosa que hasta entonces sólo se había visto borbotar a través de los intersticios y anfractuosidades por espacio de siglos. Las fisuras en el escolasticismo llegan en el siglo XVI al límite de resistencia y acaban en grietas espantosas en las que se hunden estrepitosamente las incipientes fuerzas económicas y espirituales de los nuevos tiempos. Los viejos principios son desdeñados, olvidados y combatidos; todo el mundo se creerá en el caso obligado de pensar por cuenta y riesgo propios sobre todo lo divino y humano, y no dejará cosa alguna por sagrada que fuere de sopesar y calibrar. El hombre reformado, el nuevo creyente sólo concede a Dios el derecho legítimo de interiorizarlo; únicamente Dios tiene autoridad sobre el espíritu. Por eso el hombre es frente a los otros libre, independiente; el ejercicio de su juicio privado desembocaría en la libertad, de la misma manera que el del sacerdocio universal lo haría en la igualdad.[147] La libertad espiritual conducía a la política; la igualdad ante Dios, al sacerdocio universal, a la igualdad entre los hombres.

> La realité —escribe Jean Bosc— du témoignage intérieur du Saint Esprit dans chaque croyant peut donner lieu au libre examen individualiste; l'ègalité de responsabilité de tous les hommes devant Dieu, á une égalite de droits; la necessité de vivre la vie chrétienne à la place qui est assiggnée a l'homme dans le monde concret peut ouvrir la porte a toutes les ambitions et à tous les égoismes.[148]

[147] Un ejemplo más entre muchos del tránsito que va desde lo teológico a lo político, y al que no tardaría en seguir el de lo doctrinal a lo económico.

[148] *Op. cit.*, p. 254. [T. "La realidad —escribe Juan Bosc— del testimonio interior del Espíritu Santo en cada creyente puede dar lugar al libre examen individualista; la igualdad

Las consecuencias más peregrinas, aunque no ilógicas, se fueron extrayendo ante la abismación de la razón humana en el cogollo del dogma. Algo ciertamente absurdo, pero perfectamente natural. Estamos de acuerdo con Ellul[149] en que la igualdad y la libertad, amén de otras muchas más cosas derivadas del pensamiento reformista, sean expresiones pervertidas por el mundo; pero el hecho mismo de la depravación no puede anular la realidad histórica que denotan; y si aquellas las despojamos del calificativo infamante y pravo quedarán en toda su desnuda autenticidad que es al fin de cuentas lo que nos interesa destacar. El énfasis que ponía el protestantismo sobre el derecho y el deber de ejercitar al juicio privado y de acercarse directamente a Dios encaminaba al cristiano hacia la libertad; de aquí que no sea exagerado asegurar que la democracia moderna es el hijo de la reforma protestante.[150] Sin sospechar siquiera la Reforma dio a luz entre espantosas convulsiones y cruentos dolores no al ratoncillo fabulesco de las ingentes montañas parturientas, sino a los enardecidos ideales de libertad e igualdad que, como sempiterno campaneo dominguero, repicarían y guiarían a la recua humana a lo largo de la historia moderna y contemporánea. No ha habido desde entonces revolución de hombres que no haya marchado al compás de sus vibrantes tolones y tilines: los *santos* y *cabezas redondas* de Cromwell, los *minutemen* y patriotas de Norteamérica, los *sansculottes* de Francia, los llaneros y chinacos de Hispano América, y los liberales, los socialistas, comunistas y anarquistas de ayer y hoy,

de responsabilidad de todos los hombres delante de Dios, es una igualdad de derechos; la necesidad de vivir la vida cristiana en el lugar que le es asignado al hombre en el mundo concreto puede abrir la puerta a todas las ambiciones y a todos los egoísmos".]

[149] *Op. cit.*, p. 164.

[150] G. P. Gooch, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century* (2nd ed. with supplementary Notes and Appendices by Professor H. J. Laski), Cambridge University Press, 1927, p. 1, 2 y 7. Este es asimismo el criterio de Stokes: "That democracy was the child not of the reformers but of the Reformation could be transferred with equal warrant to religious liberty and with equal qualification, for in both cases the outcome was only indirect and eventual" [T. "Que la democracia fue hija no de las reformas sino de la Reforma puede ser trasladado con igual garantía a la libertad religiosa y con igual calidad, pues en ambos casos el resultado fue sólo indirecto y eventual"], *apud*, *Church and State in the United States*, New York, Harper & Brothers, Publisher, 1950, v. I, p. 105. El hecho de que se reconozca este parentesco así sea indirecto o eventual es lo que, en verdad, nos interesa destacar.

todos sin excepción, han desfilado y desfilan rumbo al horizonte impreciso de la libertad acompañados, como en la *Obertura 1812*, de un voltear de bronces indescriptible: frente al espíritu autoritario del catolicismo, el espíritu de libertad encarnado y defendido por el protestantismo[151] sembraba la simiente de todas las revoluciones modernas.

A pesar de la estricta e inquisitorial ortodoxia de la primera época del protestantismo, de su seno se levantaron voces clamando por el ensimismamiento e interioridad individuales que el libre examen exigía. En defensa de su intrinsiquedad no tardarían mucho los anabaptistas en pregonar a los cuatro vientos su mercancía niveladora: la igualdad de todos los hombres ante su creador pronto aspiraría a hacerse extensiva a toda la humanidad. La insubordinación espiritual contra toda jerarquía y custodia eclesiástica de los merecimientos de Cristo establecía las bases del individualismo político. En ayuda de la libertad del hombre vino también Petrus Ramus (1515-1572) con su teoría del *contrato de gracia* o derecho del elegido a la justificación,[152] puesto que los decretos de Dios no eran soberanos ni arbitrarios. Eliminado así el pesimismo radical de Calvino el hombre quedaba en una relación contractual y voluntaria con Dios. Los teólogos congregacionalistas a través de esta *vía media* platónico-protestante democratizaron la Iglesia al propugnar la igualdad, el gobierno representativo y la elección de los magistrados y ministros por determinación libre de todos los miembros. Dentro del espíritu de esta secta se rechazaba el papel medianero del sacerdocio y se negaban los sacramentos y la doctrina de la sucesión apostólica de la autoridad,[153] en definitiva, oposición al calvinismo por el lado de la teoría contractualista; y al catolicismo por el de la jerarquía tradicional. Recordemos también que no muy lejos de la teoría contractualista se encontraría el poeta y calvinista John Milton, como se puede probar por sus *Instituciones del Arte de la Lógica Basadas en el Método de Petrus Ramus*, libro publicado en 1672. La contribución de Milton al individualismo y la libertad es, sin duda,

[151] *Vid.* Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 438.

[152] W. Schneider, *Historia de la Filosofía Norteamericana*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 16.

[153] *Ibidem.*

extraordinaria. La defendió en el seno del matrimonio y aspiró a hacerla extensiva a la educación y a los libros. Quince días después de la ejecución de Carlos I apareció la apología del regicidio, *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649), primer fruto de su actividad como secretario del Commonwealth; y a la docta *Defensio regia pro Carolo I* respondió Milton con su revolucionaria *Defensio pro populo anglicano* en la que da buenos tirones de oreja al sabio holandés Salmasius defensor del rey. Esta disputa apasionó a toda Europa y pronto dio lugar a que el francés Pierre du Moulin terciara en la pelotera con su *Regii Sanguinis Clamor ad Caelum Adversus Parricidas*, al que inmediatamente siguió nueva réplica de Milton, la *Defensio Secunda*. Como Calvino, Milton erigió como centro de su ser, en cuanto hombre público y puritano, la *vindiciae contra tyrannos*. Tanto en su tratado sobre la educación como en su *Areopagitica* (1644) Milton defiende la libertad en nombre de la razón: el hombre nace libre, según él, supuesto que sea hecho a imagen y semejanza de Dios, y el poder de los gobernantes no es, añade, sino una delegación de la primitiva libertad:

> Ningún hombre que posea algún conocimiento, será tan necio que niegue que todos somos libres en el momento de nacer, pues hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios. Así, como es patente que el poder de los reyes y magistrados no es otra cosa que la fuerza que ellos han derivado del pueblo, que este les ha transferido y confiado en calidad de depósito, es el pueblo entonces, a pesar de todo, en quien reside ese poder, y no se le puede arrebatar sin violar sus derechos innatos.[154]

Otra corriente heterodoxa que viene a romper lanzas contra la predestinación calvinista, y a contribuir, por lo tanto, a la obra libertaria es el arminianismo. En 1610 hubo de presentarse Arminius ante el Consistorio de Amsterdam para dar cuenta de sus ataques contra la predestinación. Según él la gracia había sido acordada por Dios a todos los hombres y dependía de la voluntad humana el aceptarla o rechazarla: la idea del decreto

[154] *Cfr.* John Milton, *Works*, Columbia University Press, New York, 1931, v. III, part. I (H. Kohn, *op. cit.*, p. 151).

inmutable de Dios quedaba, pues, eliminada. Unos pocos años más tarde Moise Amyraut intentará conciliar el arminianismo con el calvinismo por medio de lo que él denomina *universalismo hipotético*.[155] Es decir la voluntad divina está dispuesta a salvar a todos los hombres; pero lo impiden o imposibilitan la corrupción y pecados de la humanidad. Ante tan importante óbice a Dios no le queda, gracias a su infinita misericordia, sino salvar a unos cuantos.

La galaxia de sectas protestantes nos impide avanzar por esta órbita ante el temor de desviarnos demasiado de la nuestra. Además, las ideas teológicas se entrecruzan con las filosóficas y económicas impidiéndonos una clara visión. Basta pues que insistamos una vez más sobre el hecho conocido de que el protestantismo al destruir el espíritu autoritario del catolicismo se aproximaba a marchas forzadas hacia la libertad por la senda del individualismo. Lo hemos visto en Lutero y lo hemos asimismo comprobado con Calvino y con el historial de alguna que otra secta y de uno que otro personaje. Pero de nuevo aconsejamos que se tomen estas aseveraciones con cautelísima sindéresis; no hay que entusiasmarse demasiado con la idea simple de que el individualismo se deba absolutamente al movimiento de Reforma, aunque sea, eso sí, el pariente más allegado e idóneo.

A pesar de que la Reforma comenzó aligerando al hombre de sus cadenas pronto lo aherrojó más fuertemente, si cabe, que el catolicismo, no fue, por consiguiente, el individualismo fruto en

[155] La distinción adoptada después por las escuelas neotomistas y jansenistas entre valor *suficiente* y valor de *eficacia* es lo que el amyraldismo pone ahora de manifiesto: "Jésu-Christ est mort pour tous les hommes suffisamment, mais il est mort efficacement pour les élus seulement. Son intention était de mourir pour tous les hommes quant á la suffisance de sa satisfaction, mais pour les élus seulement quant a la vertu et efficace vivifiante et sanctifiante. La volonté de Jésu-Christ était que le sacrifice de sa croix fut d'un prix et d'une valeur infinie et tres abondamment suffisant pour expier les péchés de tout le monde; que cependant l'efficace de sa mort appartient aux seule élus" [T. "Jesucristo murió presuntamente para todos los hombres, pero sólo murió eficazmente para los elegidos. Su intención era morir por todos los hombres con respecto a la suficiencia de su satisfacción, pero sólo para los elegidos en cuanto a la virtud y eficacia vivificante y santificante. La voluntad de Jesucristo era que el sacrificio de su cruz fuera de un precio y de un valor infinito y abundantemente suficiente para expiar los pecados de todo el mundo; y sin embargo que la eficacia de su muerte correspondiera sólo a los elegidos".] (Déclaration d'Amyraut au synode d'Alencon, 1637). Jean Cardier, *op. cit.*, p. 297.

sazón de la revolución reformista: criado, sin duda, por el árbol de la Reforma; pero crecido y maduro en otros climas y por otras varias influencias. Hay, no obstante, quien estima lo contrario:

> Lo que convirtió en individualista al hombre occidental, al católico casi tan aprisa y tan fundamentalmente como al protestante, no fue la revolución ideológica y religiosa, sino que fue el paulatino progreso del proceso espiritual civilizador; fue el desarrollo de las modernas ciencias matematizantes, engendradas por el protorrenacimiento.[156]

Pero ¿qué fue lo que estorbó al desarrollo de la matemática en la Grecia pagana y lo activó en cambio durante el Renacimiento? Sin necesidad de acudir a ninguna Historia de las Ciencias Matemáticas podemos aventurar alguna viable, y para nosotros eficaz, explicación.

Distintas eran las necesidades del griego comparadas con las del hombre renacentista; diversas las sociedades respectivas, la economía, los valores, la política, el credo religioso, los apetitos, todo. Mas en punto de civilización ambos estaban menos alejados de lo que es habitual admitir. Tan sólo la pólvora, amén de los adelantos en la navegación, suponía una gran delantera para los hombres del Renacimiento en el maratón del progreso; pero no podemos dar a aquel gran descubrimiento una importancia mayor a la que los propios coetáneos le concedieron; en el sitio de Niebla un testigo presencial se expresaba desdeñosa y conmiserativamente de las "pellas de fierro con trueno". Sin embargo el cristiano se encontró espiritualmente asaz distanciado del griego, y aun más de éste se halló el protestante y cristiano. El clásico es un hombre que desea pasar desapercibido; no quiere ser víctima de la inconstante fortuna provocadora de la ira de los dioses.[157] El cristiano es el hombre que vive muriendo o soñando,

[156] Alfred Weber, *op. cit.*, p. 335.

[157] Para asegurarse contra el mundo fantasmagórico y evanescente el hombre adopta el papel de espectador (autor o lector) ante el teatro de la historia es decir de la historia del cambio, de la historia de lo movedizo y tránsfuga. El devenir històrico amenaza al hombre como si éste pisara sobre un tremedal; de aquí la necesidad de saltar fuera, de evitarlo, de enajenarse el pasado; en suma de negar la historicidad, de rechazar la *dramaticidad histórica del hombre*. En esta aventura substancialista los filósofos e historiadores griegos se die-

o anhelando promorir; mas el hombre protestante se desvive y muere por vivir. La muerte siempre es un acontecimiento, algo que le viene desde fuera, irremisible, pero insospechadamente el protestante es el único hombre del cual se puede decir con propiedad que se muere de repente. Se comprende sin dificultad que el calderón individualista esté de parte del hombre reformado, pues al romper con todo compromiso trascendental se queda solo, sostenido por su único vivir. El individualismo resultaba ser así el más propincuo polluelo de la postura inmanentista.

El *impasse* de la ciencia griega, volviendo a nuestra pregunta primera, radicó menos en su empirismo y en su imposibilidad del cálculo infinitesimal e integral —con ser ello importantísimo— y más, mucho más en el carácter racional e individualista del heleno. No es que el griego dejara de tener confianza en su yo —se ha dicho que él es el primer asombrado, el primer hombre moderno—, sino que este yo, a pesar de sus ímprobos esfuerzos, aun no se había elevado a la altura conveniente; su perspectiva era todavía reducidísima, confundida con las cosas y dioses. Como en Pitágoras, los números no eran aún lo suficientemente abstractos, estaban todavía saturados de significaciones esotéricas y simbólicas; pertenecían aún demasiado cosificados. La propia ciencia aristotélica —reacción antidemocristiana y antiplatónica—, sobre todo la matemática, no abandonó su carácter empírico y sensitivo. Las formas e ideas de la matemática no transitan hasta lo racional, mas a través de lo sensible y por el vehículo de los sentidos. El hombre puede hacer ciencia abstrayendo de las cosas el concepto lógico-universal; pero partiendo de la impresión de las formas sensitivas, y de la posibilidad de operar con ellas como formas por privación, lo que hace del ser humano el único y posible *animal racional*. La forma racional del universo entero es, pues, el alma de éste, es decir Dios. Este concepto de Dios fue alcanzado por Aristóteles siguiendo el método mismo de obser-

ron la mano (Para escribir esta nota aclaratoria hemos seguido, hasta donde nos ha sido posible, las ideas de Edmundo O'Gorman en su curso de *Historia de la Historia* impartido en la Facultad de Filosofía y Letras, México, 1940). [Después sería el propio Ortega y Medina quien impartiría el curso de Historiografía universal en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) de 1954 a 1988 donde abundaría en estas ideas y las enriquecería con interpretaciones personales. Nota de la editora.]

vación y descripción que empleara para clasificar los elementos de la naturaleza; pero abandonando toda explicación causal-mecanicista en la clasificación, y adoptando un principio teológico que tenía presente un proceso a base de cuatro causas en la que la final o última se hallaba lógicamente presente en la física o primera.[158] El dios aristótelico es, pues, la causa final y formal del cosmos, el motor inmóvil; en suma el dios racional por excelencia. La soberbia del hombre griego había llegado a su máximo, había deducido lógicamente a Dios y, en definitiva, había confeccionado a un Dios-Razón.

El cristianismo depurará y expurgará a este dios aristotélico, excogitado e hipostasiado desde la ciencia de la naturaleza, y lo identificará con el obtenido mediante la revelación. La perfección del dios lógico de Aristóteles se convierte en perfección y amor divinos puestos de manifiesto a través del sacrificio de Cristo; la soberbia del cristiano ha creado a su vez un dios a usanza suya: El Dios-Hombre. El dios lógico de Aristóteles se ha hecho hombre, de aquí el éxito del cristianismo, como apunta Toynbee, frente a otras religiones menos antropomórficas; empero dentro del cristianismo el pecado más gordo estaba reservado a los reformadores. Calvino hace de Dios el Hombre-Dios, porque por lo mismo que más inaccesible lo sitúa, más, aunque resulte paradójico, lo antropologiza. Si el hombre no puede alzarse hasta Dios por medio de las obras o los sacramentos, no le quedará otro remedio y recurso sino refugiarse en el sanctasanctórum de su corazón egoísta. Podrá seguir invocando el nombre divino; pero será por pura inercia introspectiva, y por fuerza se conformará con un dios histórico incapaz de salvarlo. En la soledad de su inmanencia el protestante ejercitará las pinzas de su feroz individualismo espiritual y práctico; no será extraño, pues, que persiguiendo todos estos extremos ponga su interés y esfuerzo en el desarrollo de la ciencia matemática y experimental —y de la económica que conjuga a ambas, dando ciento y raya a los maestros de la misma, a los judíos— originadas, podemos ahora coincidir con Alfred Weber, en el protorrenacimiento.

[158] *Vid.* F. S. C. Northrop, *op. cit.*, p. 352-383.

Por otra parte la Reforma colaboraba en la tarea con su valiosa aportación hermenéutica que conducía irremisiblemente a dudar de la infabilidad bíblica y de la seguridad en el propio juicio. Estaban así en crisis dos fuentes importantísimas; la del juicio y la de la Biblia. Se abrían de este modo paso a la duda y, por lo tanto, al racionalismo. Al racionalismo originado en la observación e inducción precientífica se unía esta otra corriente racionalista obtenida por la exégesis de las fuentes, y lograda según el sano principio del juicio privado. La realidad dejaría, pues, de acomodarse a la revelación y lo haría desde ahora más a sus anchas conciliándose con la razón.

La Reforma conducía hacia el individualismo a todo chorro; cuanto más aguzado se hacía el típico racionalismo nacido de ella tanto más se tendía a resaltar el carácter individualista de cada hombre. Siendo además la fe el único sostén del protestante, le ocurría a éste lo que al buen torero en días de inspiración: se quedaba solo; solo frente a su sino. El drama del protestante no era menos angustioso que el del espada: Dios por un lado y Satán por el otro, y la pobre alma desamparada y sola, y sin los burladeros de las obras a su alcance. Desde entonces la fe y la moral han desencaminado y desensamblado su andar hacia rumbos a la vez perpetuamente coincidentes y eviternamente distintos, tal como ocurre con la asíntota, sobre la curva eternamente cayendo sin jamás incidirla.

Se comprende así que no fuera difícil identificar los dos tipos de individualismo que hemos estudiado; de aquí, sin duda, que la bifurcación y el divorcio entre la ética y la religión condujeran a una moral acomodaticia interesada más en los problemas de este mundo que en los del otro; más atenta a los llamados prácticos que a los trascendentales; en suma a una moral del éxito económico, idea ésta que ya no constituye ninguna novedad, y que hemos venido arrastrando, como fácilmente se echa de ver, desde el punto y hora en que nos encaramos con el problema de la Reforma.

> The mystical individualist ethics of Christianity, which had for its supreme end another world and spiritual salvation therein, has been transformed into an individualist ethic, having for its supreme end, tacitly, if not avowedly, the material salvation of the individual in

> the commercial battle of this world. This is illustrated by the predominance among the commercial classes of a debased Calvinistic theology, termed Evangelicalism, which is the only form of religion these classes can understand, the poetic-mystical element in the earlier Christianity being eliminated there from, and the "natural law" of profit and loss, and the devil take the hindmost, which denominate this carnal world, being as nearly as possible reproduced into the spiritual world of its conception.[159]

A la nueva civilización burguesa, mercantil e industrial le vino como anillo al dedo una reforma religiosa que excluía la penosa cuestión de la justificación de las acciones y la de la ganancia tal como lo exigía y toleraba el escolasticismo que podríamos llamar político-económico, los escollos de la usura, del justo precio, del beneficio y ganancia racionales, y del préstamo a interés habían sido anulados. A partir de entonces el juego alternativo de la oferta y la demanda y el choque de la libre competencia comenzaron la extraordinaria carrera hacia la actual civilización capitalista tan cuantitativamente esplendorosa y materializada como indiferente y glacial, a pesar de todo, hacia los auténticos valores del hombre en cuanto a tal.[160]

[159] *Cfr.* William Morris y E. Belfort Bax, *Socialism, its Growth & Outcome*, London, S. Sonnenschein & Co.-New York, C. Scribner's Sons, 1893, p. 10. [T. "La ética mística individualista del Cristianismo, que tenía como fin supremo el otro mundo y la salvación espiritual en él, se trasformó en una ética individualista que tenía como fin supremo, tácitamente, si no es que de forma reconocida, la salvación material del individuo en la batalla comercial en este mundo. Esto queda ilustrado por la predominancia de las clases comerciales de una despreciada teología calvinista nombrada Evangelicanismo, que es la única forma de religión que estas clases pueden entender, y la forma poética—mística del cristianismo que fue eliminada más tempranamente, y la 'ley natural' de la ganancia y la pérdida, y el diablo tomando lo último, que denomina este mundo carnal y que reproduce lo más cercanamente posible al mundo espiritual de su concepción".]

[160] Cuáles sean estos valores modernos están honesta y amargamente criticados por una conciencia mexicana de nuestro tiempo: "Que el mundo moderno ha admitido como *patrón cultural* que lo fundamental en el hombre es la riqueza, hemos sustituido las diez leyes morales de todos los Sinaíes, por la única ley moral que rige al mundo entero: la oferta y la demanda. Hemos subordinado todos los ideales éticos de la humanidad, a la riqueza; todos nuestros símbolos quedan dominados por el caduceo de Mercurio, y estamos dispuestos a sacrificar a los pueblos, a hundirlos en una gran catástrofe, a poner en peligro las bases mismas de la civilización, a transformar las democracias en tiranías, si con eso conseguimos mejores mercados, más amplia venta de los productos elaborados, y más

La evolución hacia el Estado moderno. La idea de progreso

Desde el punto de vista de la teología protestante la desigualdad social es obra del mismo Dios: la división de poderes, la autoridad, el orden y la ley, y las clases son emanaciones de la voluntad divina; verbigracia excrecencias del principio aristocrático de la predestinación. El Estado eclesiástico protestante respondía a las aspiraciones medioevales de universalidad, y conservaba de la tradición la añeja subdivisión de los tres poderes; pero relegaba la calidad civil del Estado al papel de vigilante y de atento responsable de la disciplina y seguridad colectivas. El protestantismo admitió la grandeza del precepto divino: *amarás a tu prójimo*; mas bien pronto comprendió que había necesidad de la coacción para hacerlo fructificar entre los hombres. Sin la tan necesaria compulsión había el peligro, como bien claramente lo comprendieron Lutero, Calvino y los reformadores menores, de desatar el caos sobre el mundo. La libertad de la conciencia individual conducía derechito y sin tropiezos a una desaforada situación en la que, como Hobbes un siglo más tarde lo descubriría, el peor enemigo del hombre era el hombre mismo.[161] El egoísmo humano quedaba en libertad y dispuesto, en nombre de un exagerado individualismo, a desencadenar la guerra de todos contra todos: *Bellum omnium contra omnes*, hubo , pues la urgente necesidad de responsabilizar al Estado y de convertirlo en un implacable gendarme dedicado a la dura faena de vigilar que se cumplieran los principios de la nueva ley moral. La ley y el Estado serían la mejor garantía para el desenvolvimiento armónico de la sociedad; mas si la armonía fallaba siempre sería posible orquestar el conjunto

baratas materias primas" (*Cfr.* Alfonso Caso, "Respuesta a la encuesta sobre *El Discurso de Arévalo*", en *Cuadernos Americanos*, México, 1951, núm. 4. julio-agosto, p. 73-75).

[161] *Homo homini lupus.* Este licantropismo filosófico no es original de Hobbes, aunque si lo es la teoría contractualista del estado que deriva de aquél. Empero un siglo más o menos antes que Hobbes, Francisco Vitoria había demostrado en su *Relectio de Indis* que la naturaleza tenía establecido un parentesco entre todos los hombres y que, contra lo que afirmaba Ovidio, "el hombre no es un lobo para el hombre, sino un hombre: *Nom enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo*" (*Cfr.* Francisco de Vitoria, *De Indis*, en *Classics of International Law*, Washington, Carnegie Institution, 1916, Sect. LLI, II Prop., Probl. 5, p. 259-390 de la edición de Colonia-Francfort, MDCXCVI, en facsímil).

acudiendo a algo menos melodioso, pero más contundente: la fuerza.

> Therefore stern hard civil rule is necessary in the world, lest the world become wild, peace vanish, and commerce and common interest be destroyed... No one need think that the world become wild, peace vanish, and commerce and common interest be destroyed. No one need think that the world can be ruled without blood. The civil sword shall and must be red and bloody.[162]

No pudo haber de inmediato una división tajante entre ética y política, por eso se presenta como modelo típico de estado el ginebrino: el Estado-Iglesia fundado por Calvino. El estado calvinista cooperaba con la Iglesia para llevar a cabo la obra del cristianismo; pero el estado calvinista, a diferencia del luterano, estaba subordinado al principio teocrático encarnado por la Iglesia.[163] En suma lo que Lutero había separado, Calvino lo volvía a unir; frente a la concepción erastiana del alemán se levantaba la teocrática del sutilísimo francés: el espíritu regimental latino triunfaba, por desgracia, una vez más. El calvinismo, añadamos no obstante, no pudo contribuir directamente a la realización y concepción del estado moderno; mas en esto lo mismo que en tantas

[162] Lutero, De "*Kaufschandlung und Wucher*" (De comercio y usura). En *Obras*, v. XV, p. 302 (R. Tawney, *op. cit.*, p. 102). [T. "Por lo tanto un gobierno civil severo es necesario en el mundo, para que éste no se torne salvaje, para que no desvanezca la paz y se destruya el comercio y el interés común... Nadie necesita pensar que el mundo se vuelva salvaje, que se desvanezca la paz y se destruya el comercio y el interés común. Nadie necesita pensar que el mundo puede regirse sin sangre. La espada civil puede y debe estar roja y ensangrentada".]

[163] La teocracia calvinista se fundamenta, como cualquier otra obra humana, en el "mandamiento i autoridad de Dios, i no por temeridad de los hombres" (*Instituzion*, 4o, XX, 10, p. 1017). Lo secular debe estar sometido a lo eclesiástico: "De lo cual es fazil cosa confutar la locura de aquellos que querrían que los majistrados, echando á Dios i a la relijion debajo de sus pies, no se mezclasen de cosa ninguna de guardar justizia entre los hombres" (*Ibidem*, p. 1015). Calvino tenìa que rechazar la idea que relegaba a los magistrados al mero papel de representantes y vigilantes del poder judicial, dado que si bien el gobierno civil era diferente del espiritual o de Cristo, en ninguna manera le era repugnante (4o., XX, 2, p. 1010): "Porque este reino espiritual comienza ya aquí en la tierra en nosotros un zierto gusto del Reino Zelestial, i en esta vida mortal i transitoria nos da un zierto gusto de la inmortal y corruptible bienaventuranza". (*Ibid.*). Ahora bien el objetivo de esto, es decir del gobierno temporal, es mantener el estado de la Iglesia en su ser, conservar el culto divino externo y la pura doctrina y religión. (*Ibid.*)

otras cosas, y perdónesenos esta machaconísima insistencia, él develó antes que nadie terrenos vírgenes. La posibilidad admitida por él de poderse rebelar individual o colectivamente contra cualquiera autoridades consideradas impías condujo al cambio. El súbdito debe ciertamente obediencia a su señor natural porque la autoridad de éste es la que el Señor ha tenido a bien conferirle (*Instituzion*, 4o., XX, 24, p. 1026-1031), pero a veces Dios permite el castigo del tirano, especialmente cuando oprime ominosamente al pueblo:

> Algunas vezes él manifiestamente levanta algunos de sus siervos i los arma con su mandamiento para castigar la tirania del que injustamente domina, i librar de calamidades al pueblo inicuamente opreso, algunas vezes para hazer esto convierte i torna el furor de aquellos que pensaban otra cosa bien diferente i contraria.[164]

Desde la profunda fontana teológico-calvinista nacía así un posible derecho de resistencia mediante el cual todo Estado se hallaba en latente evolución; un derecho de resistencia cuyo fundamento se hallaba en la soberanía popular. Mirando por la salud del doble credo religioso y político se imponía una cuidadosa selección de los gobernantes y vigilantes; infiriéndose de aquí la necesidad ineludible de un pacto: un convenio cuya justificación se encontraba en la propia naturaleza del hombre:

> Por cuanto es de naturaleza soziable i compañero el hombre, él inclinado por una zierta natural inclinazion á entretener i conservar compañia. Por esta causa vemos que hai unos jenerales pensamientos de una zierta honestidad i orden imprimidos en el entendimiento de todos los hombres. De aqui viene que ninguno haya que no entienda, que todos ayuntamientos de hombres se deban gobernar con algunas leyes, i que no tenga un zierto prinzipio de estas leyes en su entendimiento. De aqui vino aquel perpetuo consentimiento, asi del pueblo como de hombres particulares, en azeptar las leyes, por cuanto hai naturalmente en cada uno una zierta simiente de ellas sin tener maestro ni quien las enseñe.[165]

[164] *Instituzion*, 4o., XX, 29, p. 1030.
[165] *Instituzion*, 2o., II, 13, p. 163.

Las tradicionales teorías contactualistas han recibido, según se puede ver, un giro neotérico audacísimo gracias al cual Calvino planteaba la necesidad de un convencimiento humano acatador de las leyes. Esta característica preexistente legal era, sin duda, un don divino y a causa de ella se hacía más que evidente el compromiso establecido entre Dios y el hombre; convenio anterior y supremo al establecido entre el hombre y los magistrados, que no podía traducirse más que en derecho de la comunidad y de la nación por encima de los del soberano:

> Les peuples —escribe Beza (1519-1605)— auxquels Dieu á plû de se laisser gouverner ou par un prince ou par quelques seigneurs choisis, son plus anciennes que leur magistrats, et, par conséquent, le peuple n'est pas creé por les magistrats, mais au contraire les magistrats pour le peuple.[166]

De este pacto tendría que salir forzosamente un compromiso entre los gobernados y gobernantes por medio del cual ambos grupos estarían dispuestos a acatar la obligatoria división de poderes nacida del propio convenio: el Estado-Contrato estaba, pues, en plena y anchurosa vía de realización; la concepción calvinista de la ley natural conducía a la idea estado-contractualista[167] sin desmayos ni demoras.

Este sentido que el calvinismo se empeñó en hallar en la *lex naturae* preparó el camino hacia el estado liberal, tan distinto y tan lejano, por cierto, de la idea del estado que el escolasticismo

[166] *Apud* Theodore de Beza, *Du Droit des Magistrats sur leurs Sujets,* opúsculo en el que incluso se aconseja la resistencia armada, en casos necesarios, por parte de los ciudadanos (Hans Kohn, *op, cit.*, p. 125). [T. "Los pueblos —escribe Beza— a los que Dios ha deseado que se dejen gobernar o por un príncipe o por algunos señores escogidos, son más antiguos que sus magistrados, y, por consecuencia, el pueblo no ha sido creado por los magistrados, sino al contrario, los magistrados [han sido creados] por el pueblo".]

[167] La revolución calvinista destruía el *status* medioeval tan brillantemente defendido por santo Tomás. Andando el tiempo aquella revolución tuvo que desembocar en el estado liberal cuya simiente se hallaba en la interpretación que de la *lex naturae* hiciera Calvino, El estado liberal, pacto de defensa y mutua ayuda establecido entre los hombres, los cuales convienen voluntariamente en transferir algunos de sus derechos, para erigir el Estado, a cambio de preservar los más, ha llegado a crecer tanto en nuestros actuales tiempos que esta amenazado de muerte al transformar al hombre, como lo previera siglos antes santo Tomás, en un mero instrumento.

mantenía.[168] Frente a las tres típicas formas de gobierno: monarquía (tiranía según Calvino), aristocracia (oligarquía) y democracia (sedición), oponía el reformador el señorío popular; o sea aquel donde muchos gobiernan ayudándose los unos a los otros: " i advirtiéndose de su deber, i si alguno se levanta mas de que conviene, que los otros le sean como zensores y maestros" (4o., XX, 3, p 1011). Porfirícese cuidadosamente este concepto como se hacía en las viejas boticas medioevales, mézcleselo con los de vocación, predestinación y ascetismo intramundano, y téngase a mano el catalizador representado por el éxito y prosperidad burguesas y se logrará obtener, tras el adecuado filtro lockeiano, una democracia que, como lo quería Jefferson, será de propietarios; es decir una democracia en la que la libertad estará plenamente identificada con el concepto de propiedad.[169]

Dentro del plan que nos hemos propuesto no podemos pararnos demasiado en el estudio de las interrelaciones espirituales que se entrecruzan entre Calvino y Locke; sin embargo tendremos, bien que a la ligera, que señalar la dependencia del segundo con respecto al primero allí donde la encontramos; porque haciéndolo así se harán patentes las de Jefferson, —así como las de otros pensadores y políticos de la Nueva Inglaterra cuando ésta hacía sus primeros pininos de vida independiente— hijo espiritual de Calvino[170] aunque ya por lejano casi desconocido.

Calvino, el estricto santón de Ginebra, creía necesario para el gobierno de la república no sólo el pan, el agua, el aire y la sal, mas también la policía y el propio gobierno con vista a evitar la idola-

[168] *Vid.* Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 115.

[169] Citado en Manuel Sánchez Sarto, "Elogio de la Lealtad", *Cuadernos Americanos*, México, 1950, núm. 1, enero-febrero, p. 36.

[170] "Calvin's influence probably came down —escribe A.P.M. Stokes— partly through Professor William Small (1775), one of the College of William and Mary, and certainly largely through Dr. John Witherspoon (1723-1794), who deeply influenced Madison at Princeton, as well as through some of the more liberal Calvinist philosophers of New England" [T. "La influencia de Calvino llegó —escribe A.P.M. Stokes— en parte a través del profesor William Small (1775), del Colegio de William & Mary, y ciertamente de manera más amplia a través del Dr. John Witherspoon (1723-1794) que profundamente influyó sobre Madison en Princeton, al igual que a través de los filósofos calvinistas más liberales de la Nueva Inglaterra".] (*op. cit.*, p. 109).

tría y blasfemias contra Dios;[171] pero si esto era importante más lo eran la tranquilidad, el comercio, la honorabilidad, la modestia y la conservación de la propiedad adquirida por cada ciudadano: "para que la pública tranquilidad no sea perturbada; para que cada uno posea lo que es suyo: para que los hombres trafiquen entre sí sin fraude ni engaño: para que entre ellos haya honestidad i modestia" (4o., XX, 3, p.1011). Se parece esto demasiado, salvando las distancias e intenciones, a la teoría del gobierno civil nacida de la interpretación filosófica de las substancias mentales de Locke, como para no caer en la cuenta de la relación espiritual establecida entre los dos pensadores. Recuérdese asimismo la teoría contractualista de Calvino y entonces se verá que la vinculación establecida entre él y Locke es algo más que mera coincidencia. Pero no solamente Locke, sino toda la filosofía inglesa desde Hobbes hasta nuestros días, casi sin excepción, se halla saturada más o menos ostensiblemente de una solera calvinista. Lo mismo podemos añadir respecto a la filosofía norteamericana, el panteísmo de Emerson y el pragmatismo de James y Dewey tienen sus raíces muy bien fincadas en el puritanismo.[172] También la escuela económica inglesa a partir de Adam Smith, e incluso desde antes, hasta la apoteosis del *laissez faire*,[173] mediante el cual el individualismo económico coincide con el espiritual de la burguesía puritana, especialmente en Norteamérica, está sustentada sobre una base doctrinal calvinista. Basta rascar un poco sobre los principios económicos defendidos por cada autor para percibir, y si se quiere sacar a luz, el substrato de las ideas religiosas de Calvino y sus seguidores. Dígalo si no la teoría de la población

[171] La blasfemia mayor, según Beza, sería permitir dentro del estado la libertad religiosa, al dogma más diabólico a causa de que ello significaría dejar a cada uno que se vaya al infierno según su propio gusto: "Est enim hoc mire diabolicum dogma, Sinendum esse ununquemque ut si volet pereat" [T."Pues esto es admirablemente un dogma diabólico. Debe permitirse a cada quien que muera, si así lo quiere"] (*apud, Epistolarum Theologicarum Theodori Bezae*, Vezelij, Liber Unus, p. 20, Ginebra, 1575). Citado A. PH. Stokes, *op. cit.*, p. 889, note 90.

[172] *Vid.* W. H. Werkmeister, *op. cit.*, p. 12.

[173] Precisamente fueron clérigos como Price y Priestley (no-conformistas) los exponentes del liberalismo utilitario asociado estrechamente a la defensa del *laissez faire* (*vid.* Christopher Dawson, *Progress and Religion: An Historical Enquiry*, London, Longman, Green and Co., 1929, p. 192

de Malthus cuyo pesimismo no es solo la resaca del de Smith y Turgot, sino también del de Calvino.

Podemos afirmar, como lo hace Perry, que los padres de la filosofía de la Ilustración, que Locke —para hacer menos general la afirmación— al defender la libertad económica, social y política obtenida por el equilibrio armónico entre Dios, el hombre y el Estado defendía los derechos naturales que más tarde Jefferson proclamaría políticamente: libertad, vida y felicidad;[174] derechos que ya se encuentran ínsitos en el texto de la *Institución* como puede comprobarse por los párrafos que hemos ido utilizando a lo largo de esta primera parte. Precisamente un espíritu tan templadamente puritano como el de Nathaniel Ward no tenía el menor inconveniente para mandar grabar en el frente de la campana de su chimenea un significativo lema calvinista: *Sobriety, Justice, Piety*, y a estas tres palabras añadía Ward una cuarta: *Laughter*,[175] a la que más tarde se adscribiría Jefferson cambiándola por *Felicity*, que en inglés además de dicha y bienaventuranza también significa prosperidad, suerte y éxito. Locke, que como es sabido recibió una educación calvinista, encontró en Calvino un amplio abrevadero donde aplacar la sitibundez democrática que le abrasaba. Los filósofos de la Ilustración, Locke a la cabeza de todos ellos, demolían la ciudad de Dios agustiniana atosigados por el ansia de construir una sociedad perfecta; pero no se daban cuenta, como ha demostrado Becker, que se empeñaban en construir con los viejos materiales derribados: "Los filósofos estaban mucho más allegados a los religiosos de lo que ellos pensaran. Eran emisarios seculares de la tradición [...] protestante".[176] Calvino había enseñado que por encima de la ley y de los magistrados (*supra*, p. 152, nota 163) estaba la razón de Dios que confirma la doctrina del derecho natural y la legalidad del contrato sobre cualquiera tiranía; de aquí que más tarde Locke, rezumando el calvinismo aprendido, defienda la primacía de los derechos naturales sobre toda ley positiva, y de aquí también que deposite en el gobierno la tarea de regular y vigilarlos.

[174] *Vid.* Ralph B. Perry, *op. cit.*, p. 174. Nuestra cita de Perry es en cierto sentido metafórica, porque él se refiere únicamente a la filosofía de la Ilustración.

[175] W. Foerster, *op. cit.*, p. 5.

[176] *Cfr.* Carl L. Becker, *La ciudad de Dios del siglo XVIII* (versión española de José Carner), México, Fondo de Cultura Económica, 1943, 1ª edición española, p. 51.

El pacto entre el pueblo y el gobierno podía ser revocable incluso por procedimientos violentos; de aquí que Jefferson, inspirado en Locke, pudiese pedir para todos los países un poco de revolución cada veinte años; es decir una revocación violenta y sangrienta, pues sin ella el árbol de la libertad, la idea es de Jefferson, se agostaría por falta de riego. Por supuesto serían los tiranos y los patriotas los encargados de refrescar con su sangre al precioso vegetal. La revolución contra los tiranos, en esto le hubiera aplaudido Calvino, era obediencia a Dios. Dentro de la corriente lockeiana no será, pues, extraño encontrar a figuras señeras de la independencia norteamericana; a saber: George Washington, Samuel Adams, John Adams, Alexander Hamilton, Patrick Henry y James Madison.

La pugna de Calvino por la libertad del cristiano llegaría, pues, a ser muy pronto la lucha por la libertad del hombre. A la victoria económica alcanzada por la confiscación de las propiedades eclesiásticas seguiría de inmediato la posibilidad de apropiarse también las riquezas del Estado. Una vez que se franqueó el obstáculo moral nada detuvo al hombre en su carrera de ambición y poder. Desposeída la Iglesia del derecho de deponer a los reyes, iría éste de trasmano hasta quedar en posesión de un nuevo personaje histórico llamado pueblo: "The Reformation delivered the people from the despotism of the sovereign to the despotism of the people".[177]

Admitido que la recompensa al mérito de ser elegido sólo puede darse en este mundo terrenal y marítimo, como diría don Carlos Arniches, y como sin duda lo pensaron los ingleses, y siendo la única señal optimista el éxito en la prosecución y multiplicación de las riquezas, trueque de las virtudes morales en económicas,[178] síguese de aquí la legitimidad de arrebatárselas a los impíos, con lo que se disculpa mojigatamente el despojo.

[177] *Cfr. Du Protestantisme et des Toutes les Hérésies dans luers Rapports avec le Socialism* (G. O' Brien, *op. cit.*, p. 158). [T. "La Reforma liberó a la gente del despotismo del soberano para conducirla al despotismo de la gente".]

[178] Como escribe Perry, "...when an individual possesses the qualities of austerity, reliability, energy, industry, self-control, marital fidelity, frugality, sobriety, thrift, self-reliance, and foresight, the effect is wealth" [T. "...cuando un individuo posee las cualidades de austeridad, confiabilidad, energía, industria, auto-control, fidelidad conyugal, frugalidad, sobriedad, ahorro, auto-confianza y previsión, el resultado es la riqueza"], *op. cit.*, p. 302.

La sociedad creada por el pacto defensivo no tenía otra misión sino la de realizar la gloria de Dios a base del progreso económico y del bienestar individual: la perseverancia en la santidad se convirtió en perseverancia en la acumulación:

> The indefinite acumulation of wealth is the economic equivalent of the perseverance of the saints. The elect were not saved by inches, but once and for all, and once saved always saved. By the same token the puritan saint could never rest content with any given level of attainment. If wealth be a proof of godliness, then riches are the cumulative effect of persevering godliness.[179]

El hombre se complace en erigir barreras transcendentales para después saltárselas limpiamente a la torera. Todas las religiones hicieron lo mismo; pero ninguna como la calvinista fue tan maestra en asegurarse el porvenir transterrenal mediante la santidad intramundana, es decir mediante la multiplicación y acopio de riquezas. Todo grupo humano interesado en dichas tareas era declarado perfecto. Se afirmaba, pues, la idea de perfeccionar la realidad social mediante los dispositivos apropiados fundamentados en la razón; empero igualmente era cierta la contraria. Se daba así entrada en el campo de la historia a la idea de cambio; a saber a la de revolución y destrucción de toda sociedad que no cumpliese con los requisitos evolutivos, y que violase los derechos del individuo; la felicidad ultraterrena a que antes se aspiraba se había materializado y concretado aquí en este mundo; en suma había cortado de su cuerpo terreno las alas ultraicas del prefijo trasçendental; la perfección del hombre sobre la tierra era ya un hecho incontrovertible, incuestionable: "This new point of view involves belief in the perfectibility of man's lot on earth by means of the perfecting of the institutions under which he lives".[180]

[179] *Ibidem*, p. 314. [T. "La indefinida acumulación de riqueza es el equivalente en lo económico a la perseverancia de los santos. Los elegidos no eran salvos por pulgadas, sino de una vez y para siempre, y una vez salvados siempre serían salvos. Por la misma marca el santo puritano nunca podía descansar tranquilo con cualquier nivel dado de realización. Si la riqueza era prueba de santidad, entonces las riquezas eran el efecto acumulado de perseverante santidad".]

[180] *Cfr.* G. O'Brien, *op. cit.*, p.160. [T. "Este nuevo punto de vista involucra la creencia en la perfectibilidad de la carga del hombre sobre la tierra por medio de la perfección de las instituciones bajo las que vive".]

Dos significaciones revolucionarias

Por todo lo hasta ahora escrito podemos afirmar que el mundo protestante que condenaba las obras, progresó merced a ellas; en cambio el mundo católico español que las exaltaba, se estancó sin remedio.[181] Esta situación de viceversa contribuyó más que nada a la anagógica diferencia que frente a Dios y frente al mundo presentan aún hoy los anglosajones e hispánicos. El catolicismo por su misma esencia es opuesto al cambio tal como lo entienden los pueblos protestantes; la secularización de las ideas y el impulso progresista se abren paso con dificultad en nuestros países. No sin cierto fondo de razón, aunque también con exagerado desprecio, se revuelve Vicente D. Sierra contra esa tendencia racionalista intrascendente que todo lo fía del progreso: " No ven, escribe, que con el catolicismo se puede crear la *Suma* de santo Tomás, mientras el racionalismo termina en elogio de la heladera eléctrica. Y no es que consideremos un mal tales heladeras, sino la categoría trascendental que se les ha dado."[182]

Las revoluciones anglosajonas se han sucedido siempre con sacudidas que vienen desde dentro. La de independencia en los Estados Unidos proclamó los derechos individuales partiendo, como lo hemos expuesto, del fondo espiritual de la filosofía iluminista y de las ideas religiosas puritanas. Si se recuerda, el propio Jefferson no se salva de cierto tufillo calvinista aunque lejano. Había por tanto una secuencia lógica entre los principios y la práctica; una

[181] El católico posee la libertad trascendental, pero es esclavo del mundo. Puede arguirse que su libre albedrío bien gobernado por el entendimiento lo inclinará a elegir el bien, mas no se debe olvidar ni por un instante que el sumo bien es precisamente el renunciamiento total, y no hay razones por muy casuísticas que sean que digan lo contrario. Hay pues, un desequilibrio entre el ideal a que se aspira y las exigencias que la realidad impone. El calvinista, por contra, es esclavo de la trascendentalidad; pero vive libre en el mundo: y gracias a su vivir intramundano y activo puede manumitirse del yugo predestinatorio. La contradicción es, pues, sólo aparente, como lo fue igualmente en el pasado clásico el estoicismo, que no obstante aceptar todo lo existente como necesario, y a pesar de aconsejar al hombre la renunciación de los bienes externos, resultó ser la filosofía del éxito para los potentados y políticos de la Roma republicana e imperial. De parecida manera bien pudiera el protestantismo haber hecho del hombre un siervo de la allendidad; pero un amo y señor de la aquendidad.

[182] Vicente D. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Buenos Aires, Editorial Orientación Española, 1942, p. 366.

línea de continuidad en la que la incomprensión y el rompimiento total con el pasado quedaban excluidos.[183] Una buena ilustración de lo dicho nos la proporciona el tratado de 1782 firmado entre Inglaterra y los Estados Unidos al otro día, pudiéramos decir, de la guerra civil, a pesar de que con él se dejaba en una postura bien difícil a Francia con la que no se había contado para firmar la paz, y con lo que se violó el espíritu y la letra de la alianza franco-norteamericana de 1778.

La paz entre Inglaterra y los Estados Unidos se vio favorecida por el fondo religioso y filosófico semicomún de los dos pueblos. La ruptura política no alcanzó nunca a lo cultural ni a lo afectivo. "They did not need to make a complete breach of continuity, nor to dethrone religion, because Protestant civilization, by the religious transformation which it produced, had already accomplished the evolution on its inward side."[184]

[183] Ya lo había visto así el chileno Lastarria cuando escribía que "los Estados Unidos se emanciparon políticamente, no se emanciparon de la literatura inglesa, y ésta pudo servirles y les sirvió, en efecto, para su nueva situación, porque continuaron siendo británicos sus sentimientos y sus ideas, sus intereses y sus necesidades sociales, con la sola diferencia de que su sociabilidad debía ser mejor servida por la nueva organización republicana, y podía serlo porque ésta no era una novedad violenta, sino un progreso, un desarrollo natural" (Leopoldo Zea, *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica; Del Romanticismo al Positivismo*, México, El Colegio de México, 1949, p. 90). Esta actitud anglosajona observada por Lastarria contrasta enormemente con la que adoptan los pueblos hispánicos, que no se contentan en circunstancias parecidas únicamente con la rotura del lazo político, sino que aspiran a que ella lo sea también de los lazos espirituales, y para eso no hay otro camino sino el de negar y rechazar el pasado, nuestro ser propio, con todas las fuerzas del alma. Como escribe Zea, "los hispanoamericanos no estaban hechos ni para la libertad ni para la democracia. Los ideales de libertad y democracia no eran en sus labios sino palabras, pretextos simples, mediante los cuales reclamaban su derecho a gobernar. Esto es, a imponer sus voluntades sobre la voluntad de los otros. Cada caudillo hispanoamericano independientemente de sus divisas o banderas, no era sino un aspirante a ocupar el lugar que había dejado el conquistador"(*Ibid.*, p. 61). Para estos caudillos debió ser algo imposible el sentirse a la vez republicanos y católicos, porque lo primero tenía por fuerza que fundarse en la soberanía del pueblo y en el imperio de la razón; y lo segundo había de hacerlo en la obediencia y el sometimiento (*Ibid.*, p. 71). Hispanoamérica había roto con España, pero España estaba por dentro atenazando y obstaculizando la libertad de conciencia; de aquí la contradicción encontrada por Francisco Bilbao cuando pensaba que para afianzar la libertad había que recurrir al despotismo, y que la raíz del mal estaba en el catolicismo que rechazaba el libre examen, base dogmática de la libertad política (*Ibid.*, p. 107).

[184] *Cfr.* Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 173. [T. "No necesitamos abrir una brecha completa en la continuidad, ni destronar la religión, porque la civilización protestante, a través de la transformación religiosa que produjo, ya había logrado la evolución en su lado interno".]

Empero nuestras revoluciones están todas ellas asaltadas por vendavales contradictorios. En oposición a la dinámica interespiritual llegan las lluvias de ideas e influencias del exterior que las empapan, pero que no les anegan el corazón.[185] De aquí las utopías de nuestros proyectos constitucionales y las lastimeras realidades de nuestra política: contradicciones y aporías irreductibles por doquiera. Lo que Balmes decía para la España del siglo XIX es aplicable aún hoy no solamente para ella sino para todo Hispanoamérica: "Sus agitaciones, sus revueltas, sus guerras, están diciendo en alta voz que no se acierta en el verdadero sistema de gobierno; lo que indica bien a las claras que se tienen un poco conocidas la{s} nacion{es} que se ha{n} de gobernar."[186]

Hay mayor entusiasmo imitativo que creador por eso nuestras revoluciones provienen más desde afuera que desde adentro, lo que no excluye que consideremos como causas principales la serie de males endémicos con los que se ven plagadas nuestras naciones. Pero lo que queremos decir con esto es que para la solución de nuestras fallas atendemos mucho más a las ideas del exterior que a las que se pudieran arbitrar a partir de nuestra peculiar idiosincrasia, quizás con el generoso y utópico propósito, como ha descubierto O'Gorman,[187] de practicar únicamente lo ya experimentado con éxito en otros países, con lo que resultamos ser los estadistas menos originales, pero ciertamente, y contra lo que opina el vulgo, los más rigurosos y científicos ensayistas de las ideas políticas ajenas. No intentamos insinuar soluciones de tipo reaccionario, mas señalar la latente contradicción entre fundamentos y prácticas. En lo más hondo de nuestra misma mesmedad dos principios mantiene hace ya siglos una lucha en la que no hay vencedores ni vencidos, sino cansancio y desgaste. Habría

[185] En un cerebro estrechamente racionalista no podrán tener entrada ciertos hechos al parecer incongruentes y faltos de sentido; a saber que la Independencia de México comience con un movimiento de masas con instintos medioevales, enardecidas por un cura y un estandarte legendarios; o, si se prefiere algo más cercano, que los zapatistas reivindiquen las tierras de sus mayores ayudándose en este empeño no menos de las armas que de los símbolos y amuletos trascendentales.

[186] *Cfr.* Jaime Luciano Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, 2ª ed., Barcelona, 1844, t. 4, p. 162.

[187] *Vid.* Edmundo O'Gorman, "Prólogo" a la *Antología del pensamiento político de Fr. Servando Teresa de Mier*, México, Imprenta Universitaria, 1945, p. XLVI y XLVII.

que poner fin a la hostilidad de los antípodas espirituales, el misoneísmo y la modernidad podrían en nuestro corazón no sólo conciliarse, sino dialécticamente superarse con tal de que nos olvidáramos un poco de discurrir según el inveterado principio de contradicción, característico de la lógica formal aristotélico-tomista, que nos cala el alma. Solamente remontándolo sería factible deslizarse sin oposición ni tropiezos desde un extremo al otro tal como ocurre con los palindromos y con los capicúas, que se pueden leer lo mismo de izquierda a derecha que de derecha a izquierda. Una idea nos asalta y conoce en este momento, la guerra civil por la independencia de Hispanoamérica no fue, en última instancia, sino una agudísima crisis espiritual; un serio, desgarrador y casi imposible conato de escepticismo religioso.

El transfondo de la idea de perfectibilidad

La creencia en la posibilidad de mejorar y modificar la sociedad, según los principios protestantes, desembocó bien pronto en las teorías económicas de la, llamada por Marx, Escuela Clásica. El liberalismo económico y de los fundamentos del *laissez faire* serán *récipes* mágicos con los cuales realizar la felicidad y bienestar humanos, lo que además se potenciaba mayormente con el definitivo y poderoso incentivo de la vocación. Se abría así paso el principio psicológico del libre egoísmo personal que fue expresado éticamente, de acuerdo con Bentham, en una fórmula hedonística-utilitaria bien clara y precisa: la mayor felicidad para el mayor número. Bastante antes había reconocido Hobbes como punto culminante de toda política económica y social el propio interés. Mas ¿en qué descansaba esta optimista idea sobre la perfectibilidad social? En el fondo de ella se agitaba la teoría del hombre natural, la convicción en el ser humano puro y bueno por naturaleza; inmaculado e incontaminado, pero degenerado más tarde por la sociedad. Esta idea, que en manos de Rousseau alcanzará los máximos honores y la más extendida y romántica divulgación, tenía su raíz protestante calvinista que se fundaba en el repudio de la dogmática católica sobre el pecado original. Las creencias protestantes habían disminuido su rigor, y el pecado

original, que en Zwinglio había sido una propensión a pecar, en Calvino se convierte simplemente en un necesario vehículo por medio del cual se obliga al hombre a recibir las aguas lustrales en señal de su participación y vecindaje entre la grey cristiana. El bautismo ni redimía ni perdonaba, ni proporcionaba la gracia santificante,[188] el decreto predestinatorio lo había transformado en una intrascendental fórmula de ceremonial. El dogma quedaba, pues, destruido, sin significación ni valor, el sacramento esterilizado hasta la nimiedad. No es extraño por lo tanto que la filosofía posterior, armada de este concepto desvalorizante, trajese a colación que el hombre originalmente nace bueno y que es la sociedad la que lo pervierte y deprava. Al perder el pecado original su robustez estigmática todo hombre, a pesar de la predestinación inexorable con que venía al mundo, readquiría potencialmente la gracia primigenia; es decir la anterior al pecado de la desobediencia que había acarreado a nuestros primeros padres la expulsión del paraíso.

El éxito en la vida disminuía el rigor de predestinación calvinista supuesto que ya era como una irrefutable prueba de la felicidad futura; se creyó por lo mismo posible que todo individuo o sociedad hundidas en la abyección podían regenerarse atendiendo a los hilos invisibles de su vocación. Es cierto que ya hemos repetido muchas veces estos extremos, pero convendrá hacerlo una vez más

[188] Siendo todo sacramento, según Calvino, un testimonio de la gracia de Dios, confirmado exteriormente, y, además, una testificación religiosa por nuestra parte para con Él, el bautismo por su calidad sacramental no podía ser sino un ejercicio que hacía más cierta la fe de la palabra de Dios; una forma materializada conforme a nuestra substancia carnal y conforme a nuestra capacidad (4o., XIV, 1, p. 870). La regla de los sacramentos, añade Calvino, consiste en ver en cosas materiales las espirituales según lo dispone Dios, pero no que las gracias simbólicas, encerradas en los sacramentos sean seguras. Así acontece con el bautizo: "No que las grazias tales esten ligadas ni enzerradas en el Sacramento, para poder por virtud del dársenos; mas solamente para con esta señal testificarnos el Señor su buena voluntad: conviene a saber, que nos quiere hazer merzedes de todas estas cosas. I no entretiene nuestros ojos con solamente el espectáculo i vista, mas guíanos á la cosa que realmente se nos presenta, i que el figura, i que justamente con esto eficazmente cumple" (4o., XV, 14, p. 895). La culpa que se nos había de imputar, así como las penas que habíamos de pagar por el pecado original son ciertamente remisibles; pero la remisión no es ni con mucho total: "Es verdad que el Baptismo nos promete que nuestro faraon esta anegado, i nos promete la mortificazion del pecado: pero con todo esto no de tal manera que ya no sea mas, i que no nos dará con qué entender: mas solamente que nos venzera" (4o., XV, 11, p. 893).

para poder así poner de manifiesto que el hombre lo mismo que degeneraba se podía regenerar; todo consistirá en hallar los arbitrios adecuados: piedad, sobriedad, fe y actividad serán los de Calvino; libertad, igualdad y prosperidad, los que constituirán la panacea lockeiana para alcanzar la dicha sobre la tierra; panacea, por cierto, que siempre resonara en nuestros oídos con acento extranjerizante y liberaloide.

El socialismo utópico representado por Owen, Saint-Simon, Fourier, etcétera, o el científico de Marx y Engels viene a ser más o menos el final de una larga línea de pensadores cuyo comienzo se encuentra en la Reforma. Los unos sueñan y los otros piensan en el mejoramiento de la sociedad por medio del esfuerzo e inteligencia de los hombres; pero lo decisivo es el reconocimiento que todos aceptan de considerar al hombre como el primer actor y autor del cambio. Lo que se persigue es realizar la felicidad sobre la tierra, reconstruir el paraíso sin temor ya a los frutales prohibidos y sin desconfianza para los arcángeles más o menos cancerberos. El eterno recelo del católico hacia el mundo había sido superado; el universo entero estaba a la disposición del hombre. Con su doctrina predestinatoria, Calvino, y Marx con su materialismo dialéctico, fundamentaron el optimismo del hombre que con paso firme y arrogante pisa seguro sobre la faz de la tierra: "The doctrine of predestination satisfied the same hunger for an assurance that the forces of the universe are on the side of the elect as was to be assuage in the different age by the theory of historical materialism."[189]

Aunque fuese único este hecho sería, con todo, más que suficiente para inscribir al amparo del mismo corchete —como lo hace Tawney, de quien es la idea de hacer de la teoría económica de Marx la verdadera descendiente de la de santo Tomás— los nombres del reformador del catolicismo y del reformador de la economía liberal burguesa; los dos, en suma, destructores de un viejo estilo y constructores del porvenir. Estamos al tanto de las objeciones así como del sacrilegio que para muchos ha de supo-

[189] R. H. Tawney, *op. cit.*, p. 112. [T. "La doctrina de la predestinación satisfacía el mismo apetito de asegurar que las fuerzas del universo estaban del lado del elegido como tenía que ser mitigado en una edad diferente por la teoría del materialismo histórico".]

ner nuestra afirmación; empero por encima de éste y de aquéllas se levanta el hecho incontrovertible de que tanto Calvino con su ascetismo intramundano y su tesis preordinativa, como Marx con su materialismo dialéctico e histórico han contribuido a forjar al hombre presente pagado de sí mismo; a un hombre punto menos que un dominguillo impertinente y activo, sólo atento y siempre urgido y erguido ante sus necesidades materiales.

LA REFORMA Y LAS IDEAS ECONÓMICAS TRADICIONALES

El concepto de riqueza en el catolicismo y en el protestantismo

La riqueza cumplía dentro del marco de la economía medioeval un papel importante; su objeto era proveer lo necesario para poder subsistir, un medio y no un fin. El provecho individual desde san Agustín a santo Tomás siempre fue considerado anticristiano.[190] El ideal económico de la Edad Media se encuentra reflejado en la política de abastos y en la economía consuntiva; el mercado interno señala su máxima aspiración. La riqueza de los poderosos significaba la seguridad para todos, la confianza en el mañana; la conducta económica, como piensa Tawney, poseía una intencionalidad ética profunda, la satisfacción de las necesidades humanas más perentorias y dignas. Este ideal económico a partir del siglo XVI es cuando definitivamente cambia de dirección, se proyecta a ras del suelo y se olvida del interés de salvación en que estaba enmarcada la vida durante el medioevo.

> Mientras para la Edad Media —escribe Laski— la idea de adquirir riqueza estaba limitada por un conjunto de reglas morales impuestas por la autoridad religiosa, de 1500 en adelante tales reglas, y las instituciones, hábitos e ideas de ellas dimanadas, se juzgan improcedentes.[191]

En esencia los principios medioevales se sustentaban en preceptos ético-religiosos que excluían las funciones económicas basadas en el principio de la ganancia, supuesto que el fin único del hombre era ultraterreno. La riqueza era también para el hombre

[190] *Vid.* Helen y Louis Norton Hacker, *The Shaping of the American Tradition*, New York, Columbia University Press, 1947, p. 5. de la "Introduction".
[191] *Cfr.* Harold J. Laski, *op. cit.*, p. 15.

medioeval un legado, un fideicomiso social que excluía cualquier sentido de estricta posesión individual. Pero la riqueza no daba, según el mandato divino, seguridad de salvación: el rico y poderoso estaba más próximo a la condenación que el humilde y pobre. La búsqueda de riquezas o los medios empleados para acrecentarlas no concedía, como entre los protestantes, el título de benefactor para el que las poseía (aunque en la práctica pudiera ser bastante diferente), antes bien el tenerlas era un compromiso, una pesada carga y responsabilidad tremendas; el comerciante nunca podía encontrar una clara justificación a sus ganancias. Los actos económicos no se juzgaban de acuerdo con la realidad utilitaria, sino desde el punto de vista del espíritu moral de la época. Los actos económicos se consideraban buenos o malos con relación a su valor trascendente y no en relación con el factor práctico: economía regida por la virtud y no por la necesidad. El ideal económico no restea hacia las alturas y su máxima aspiración será el uso de todas las cosas entre todos los hombres, el comunismo total: *Comunism enim, usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit.*[192] Con todo, ante la imposibilidad de cumplirlo se recurre como mal menor al concepto y aceptación de la propiedad privada, con lo que no se hace otra cosa sino admitir indulgentemente la triste condición de la imperfección humana. No se alienta al hombre para que las adquiera o las ansíe; pero los hombres, ésto lo sabía muy bien santo Tomás, trabajan más y disputan menos cuando los bienes son privados. El catolicismo quiso así disimular las contradicciones inherentes al egoísmo y al altruismo del hombre. Consciente de la fragilidad humana elaboró una complicada red de máximas legales que tendía a frenar y armonizar los intereses económicos de todos los ciudadanos: regimiento, en suma, de la economía con razones que éranle ajenas.

Para H. Laski ni la *vocación* ni el correlativo espíritu del ascetismo intramundano dieron paso al del capitalismo, tal como lo piensa Weber, el creador de esta teoría. Si se ha seguido con

[192] Gratianus (El Canonista), *Decretum d. Gratiani, vniversi ivris canonici pontificias constitutiones, et canonicas brevi compendio complectens Venetiis* (ex typographia Nicolai Bevilaque), MDLXVII, P. Parte II, Causa XII, Q., Y. c. II, ss.1.

detenimiento nuestra exposición se habrá visto que no aceptamos como únicas las ideas del profesor de Erfurt; pero no negamos, como lo hace Laski, la influencia que el credo calvinista tuvo sobre la modernidad. Está en lo justo Laski cuando afirma que cualquiera de los dos grandes reformadores habría rehusado francamente los principios de la sociedad liberal posterior fundada en la economía individualista (anuladora de la teoría medioeval sobre el justo precio, la usura, etcétera) y en el afán de lucro y ganancia constantes.[193] Los remilgos de Laski son naturalmente lógicos pues él parte de una visión exclusivamente británica; así puede explicar la reforma inglesa gracias al nacionalismo centralizador sentido como una necesidad patriótica en Inglaterra, y merced también a la ambición natural del rey, de los grandes señores y de la clase burguesa para despojar a la Iglesia de sus bienes para engrosar los propios. La situación económica y política de la Gran Bretaña coadyuva a la Reforma y ésta se vierte con el andar del tiempo en los principios individuales del liberalismo. La Reforma es, pues, para Laski, una forma de ayuda indirecta para la propagación de las ideas liberales.[194] Todo cuanto el historiador y político inglés expresa del liberalismo lo hace teniendo presente, en primer lugar, la evolución política y económica de Inglaterra, y secundariamente la de Holanda y Francia. Pero, cabría preguntarle ¿en dónde encajan dentro de este sistema la original y neomedioevalísima postura histórica de España? Obviando este inconveniente recurre Laski al escamoteo; a un truco no por cierto original, sino ya carísimo a la historiografía cientificista y positivista del pasado siglo y parte del presente, excluir la contradicción, ignorarla y quedarse tan campantes. Ante el obstáculo que presentaba y presenta España para una filosofía de la historia fundada en la idea de progreso (España según se veía no sólo no había cumplido con la ley sino que había retrocedido la decadencia

[193] Si con respecto a Calvino, se pueden poner algunos reparos no ocurre lo mismo con Lutero, que expresaba que a Dios le interesaban las almas y no la política o la economía: *Christus non curat politian aut oeconomian sed rex est ad destruendum Diaboli regnum et ad salvandos homines* [T. "Cristo no cura al gobierno de una ciudad o a la economía, pero es rey para destruir el reino del Diablo y para salvar a los hombres"] (H. Kohn, *op. cit.*, p. 124).

[194] *Op. cit.*, p. 47.

como excepción, anomalía dificilísima de explicar ante el optimismo cientificista de la escuela) se decretó infaliblemente que el África comenzaba en los Pirineos. Los cabezotas de la ciencia se quedaron satisfechísimos después de su descubrimiento y la tranquilidad volvió a reinar en las altas esferas: la dificultad que los pusiera en aprietos había sido salvada. Empero, el subterfugio transpirenaico no puede explicar el lento proceso de saturación y de reconciliación con la modernidad por parte de la filosofía y teología hispanoescolásticas (en aquellos puntos en que no peligraba la dogmática fundamental o esencial) sustentadas en el ámbito cultural del imperio español. El eclecticismo con que se tradujo la modernidad en España y sus colonias[195] y la aparición del *sabio católico* y del *católico liberal* no encontrarían su puesto bajo el sol de la Historia Universal de aceptarse el exclusivismo que Laski prohija. No basta, como lo hace el socialista inglés, con subrayar generosamente la aportación del principio moral hecha por los jesuitas (Vitoria y Suárez) al derecho internacional más tarde fundado por Grocio,[196] sino ¿desde qué principios parten para poder arribar a tal donación? O bien podría haberse planteado Laski el porqué de la resistencia española al movimiento de Reforma. Por este camino hubiera llegado fácilmente a descubrir que las diferencias radican en algo más profundo que la simple determinación de lo político y de lo económico; lo que no quiere decir por nuestra parte que los consideremos excluyentes o desdeñables.

El calvinismo fue consciente, como el catolicismo, del contraste establecido entre las vitales necesidades económicas de la sociedad y los fundamentos teológicos sobre los que se basaba ésta. Estamos por lo mismo de acuerdo con Laski en admitir que los reformadores no añadieran nada nuevo a las ideas de los últimos canonistas medioevales sobre el comercio y la industria, y que tampoco modificaron la reglamentación teológico-moral que obstaculizaba el desarrollo del uno y el desenvolvimeinto de la otra, si bien removieron en las relaciones de propiedad los estor-

[195] *Vid.* Pablo González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948, p. 221 y ss.

[196] Laski, *op. cit.*, p. 66-67.

bos teológicos excesivamente asfixiantes;[197] pero no se puede desdeñar tan a la ligera como él lo hace, el papel que presentó la predestinación protestante en el complicado proceso de secularización social.[198] Las causas de la prosperidad y éxito de los países protestantes sólo podrían explicarse adscribiendo a éstos unas condiciones y capacidad peculiares. A menos de no hacerlos ejecutores de un designio mesiánico, como por otra parte ellos mismos se sienten,[199] no encontramos otro modo de admitir la realidad indiscutible de su preponderancia material, de su civili-

[197] *Ibidem*, p. 71-76.

[198] El descubrimiento de la importancia de esta doctrina es un mérito que por completo pertenece a Max Weber. Esto precisamente es lo que habíamos escrito, y por lo mismo quisimos dejarlo así, antes de conocer el libro de Leopoldo Zea; pero despúes de haberlo leído con singular cuidado y provecho, tenemos que cambiar de opinión. El chileno Lastarria había escrito, al igual que su compatriota Francisco Bilbao, que la dificultad espiritual y política de los hispanoamericanos radicaba en su raiz católica: sin el libre examen, añadía Bilbao, no era posible establecer la base dogmática de la libertad política (*vid.* Leopoldo Zea, *Dos Etapas...*, p. 90, 61 y 107). Adelantándose a los alemanes los hispanoamericanos habían descubierto, pues, en la Reforma la causa del éxito anglosajón. Se dieron cuenta que para la revolución económica liberal y para las nuevas doctrinas políticas secularizadoras se hacía previamente necesaria la revolución espiritual del siglo XVI. Es claro que siguiendo la tradición cultural hispánica no se encuentra sistematizada dicha observación: pero esto sería más bien una cuestión de método, no caprichoso por cierto, que en nada invalide la primicia de los hispanoamericanos. Ellos observaron que el atraso y la decadencia de Hispanoamérica en relación con el adelanto de las potencias anglosajonas (Inglaterra y los Estados Unidos) se debía precisamente a que España y su imperio se habían preservado incontaminados, contrarios a los vientos reformistas, renovadores y revolucionarios. El eclecticismo de rumbo liberal e ilustrado de los hispanoamericanos durante la primera mitad del siglo XIX tuvo que ser, sin duda, una postura filosófica en constante desequilibrio y crisis, un verdadero atolladero. Mora, Lastarria, Sarmiento, Bilbao, etcétera, son ejemplos de una contradicción dolorosa, de una dificultad espiritual desgarrante. La guerra de Independencia fue todavía más cruel y luchó aún más cruentas batallas en el alma de estos idealistas que en campo abierto (*vid.* Leopoldo Zea, *op. cit.*, *passim*; y Pablo González Casanova, *op. cit.*, p. 219-226).

No estaría demás añadir que también Daniel Webster (1782-1852), procurador de la Suprema Corte de los Estados Unidos, vio en la Reforma el resorte que puso en libertad las energías individuales, nuevos hábitos de pensamiento entes desconocidos. La libertad religiosa se había traducido en libertad civil; el espíritu comercial había encontrado en la revolución religiosa el mayor estímulo para desenvolverse (*vid* Edwin P. Whipple, *The Great Speech and Orations of Daniel Webster*, Boston, Little Brown & Co., 1879, p. 143.

[199] El nacionalismo inglés es de tradición menos clásica que el europeo; es decir, más bíblico, más inspirado en los modelos hebraicos. Como escribe H. Kohn, "la idea del pueblo escogido, la del pacto y de la expectación mesiánica" fue extraída por el puritanismo inglés del modelo judío (*op. cit.*, p. 150). El Destino Manifiesto será la mejor herencia británica recibida por los norteamericanos. Esta herencia, este aliento o ideal profético se constituirá en el eje de toda la historia de los Estados Unidos.

zación en todos los órdenes, si no es considerando primordialmente los efectos promovidos por la Reforma. Y esto nos explica también por qué España, que no la tuvo, es el reverso de la medalla tan optimistamente descrita líneas arriba. A lo largo del proceso histórico desarrollado por el imperio español se puedo observar una contumaz cadena de errores políticos y económicos que contrastan extraordinariamente con los aciertos de su acérrimo antagonista, el imperio inglés. A fines del siglo XVIII comprobaba un economista irlandés al servicio de España la insensatez de la política imperial obstinada en hacer prevalecer unos principios económicos descabezados y absurdos que más parecían ayudar a los enemigos que favorecer a la nación española.[200] España, al decir de Ward, decretaba en función de favorecer a sus enemigos.

El comercio y la usura en los dos credos

Una brevísima reseña de los principios económicos medioevales nos llevará a ver con claridad la tajante diferencia que se estableció entre los países reformados y los que permanecieron católicos. España, sobre todo, no modificará esencialmente los preceptos canonistas relativos a la economía, y se puede decir sin temor a errar que las ideas escolásticas, referentes a dicha ciencia, imperantes en tiempos de santo Tomás son las mismas que, sin mayores cambios, utilizaría a lo largo de su historia moderna.[201]

Según san Antonio, obispo de Florencia, la propiedad debería ser legítimamente adquirida y debería estar repartida entre el mayor número posible de personas. El afán de riqueza había de

[200] "Tantos y tan graves errores se fueron acumulando a nuestro sistema colonial que no parece sino que la España estaba gobernada según el consejo de sus mayores enemigos". Este párrafo que acotamos de la obra de Manuel Colmeiro (*Historia de la Economía Política en España*, Madrid, Imprenta de Cipriano López, 1863, t. II, p. 413) está a su vez recogido de la de don Bernardo Ward, el *Proyecto Económico* (1762). Ward fue un economista irlandés al servicio de España (Fernando VI) como ministro de la Real Junta de Comercio y Moneda. Véase también la reseña que nos da Colmeiro, de Ward, en la *Biblioteca de los Economistas Españoles del siglo XVI, XVII y XVIII* (sin referencia bibliográfica, Biblioteca Nacional de México: K-II-6-1).

[201] Consúltese, por ejemplo, la obra del padre Joaquín Azpiazu, S. J., (Madrid, Editorial Razón y Fe, S. A., 1949) que a pesar de ser contemporánea resulta de pura y clara estirpe tomista.

tener por mira superior la caridad. La tendencia correcta debía encauzar al hombre a hacer de las riquezas algo común, repartible y compartible entre el prójimo, el menesteroso con especialidad. Solamente teniendo en cuenta estos propósitos superiores era permisible la propiedad; pero esto no debe entenderse a rajatabla, sino más bien como un deber ser, como una teoría que abarcaba todas las manifestaciones económicas suavizándolas y humanizándolas; con lo cual aun las operaciones más egoístas y alejadas del ideal propuesto se sentían influenciadas y obligadas por él. Toda otra manera de obrar económico era considerada fuente de pecado y condenación.

El trabajo de cualquier hombre era necesario y honroso. El propio san Pablo había declarado fulminantemente que nadie tenía derecho a comer sin trabajar. A pesar de ser el trabajo el cumplimiento de una ley natural ineludible no dejaba de traslucir su íntima y nefanda esencia condenatoria. Se le podía representar ennoblecido por dos causas: 1) por la orden de Dios que lo prescribía; 2) por el fin del cual tomaba su dignidad, que era el mantenimiento y desarrollo de la vida física y moral del hombre;[202] mas esto no removía ni con mucho la reminiscencia de la caída. La concepción del trabajo era esencialmente jerárquica, y por eso se le clasificaba según su contribución mayor o menor al bienestar general; de aquí que el escolasticismo, teniendo asido de la mano a Aristóteles, distinguiera dos clases de trabajos o artes: *posesivae, vel acquisitivae* y *pecuniativae*. Entre las primeras estaban comprendidos los trabajos agrícolas, industriales y administrativos. Esta división del trabajo implicaba la aceptación plena de la institución de la propiedad privada directamente y por fuerza de la producción. Las segundas abarcaban todo lo referente al dinero y cambio, a la usura y al interés. De plano caían estas últimas dentro de la condenación que los primeros canonistas habían extraído de las enseñanzas de Cristo. San Jerónimo las reprobaba sin contemplaciones: *Dives aut iniquus aut inicui* haeres.[203]

[202] *Cfr.* René Gonnard, *Historia de las doctrinas económicas*, Madrid, Editor M. Aguilar, 1938, p. 41.

[203] *Cfr.* Eric Roll, *Historia de las doctrinas económicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, v. I, p. 47.

El comercio fue también condenado al eliminar el hombre la codicia, motor eficaz del espíritu de lucro. En los primeros tiempos del cristianismo el comercio se miró con gran recelo por los padres de la Iglesia. San Agustín insistía en que el comercio alejaba a los hombres de Dios; por eso fue común en la Iglesia de los primeros años medioevales la doctrina de que *nullus chistianus debe* [*bat*] *esse mercator*, trasunta Eric Roll citando de Brentano.[204] En suma la tarea del comerciante era mirada con recelo; la ganancia que él obtenía en sus transacciones se veía con disgusto y desconfianza, sin justificación alguna posible. Mas con santo Tomás el comercio pierde algo de su natural y diabólico ser y se convierte en imprescindible, aunque sin librarse del estigma condenatorio e inmoral, ya que gracias a él se establece y se acepta el trueque de los productos artesanales y agrícolas sobrantes entre las diversas provincias y regiones económicas y se contribuye así a una sana política local de abastecimientos. Duns Escoto mantenía un punto de vista similar y aconsejaba al gobernante que donde no hubiera comerciantes o escaseasen procurara promoverlos aceptando las ganancias como legítimas, y considerando para ello no sólo la necesidad del comercio sino también el trabajo, la habilidad y el riesgo sufrido por el mismo:

> Sed si esse bonus legislator in patria indigente, deberet locare pro pretio magno hitus modi mercatores ... et non tantum eis et familiae sustentationem necessariam, sed etiam industriam puritiam, et pericula omnia locare; ergo etiam hoc possunt ipsi in vendendo.[205]

Que la ganancia, empero, deje de considerarse ilegal no significa que cese de ser *turpe lucrum*, sino que ha pasado a la categoría

[204] *Ibidem*.

[205] Citado por R. H. Tawney de la obra del doctor Edmund Schreiber, *Die Volkswirthschftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin* (*Las ideas económicas y políticas del escolasticismo desde santo Tomás de Aquino*, Jena, G. Fisher, 1913), *op. cit.*, p. 33. [T. "Pero si hubiese un buen legislador en una patria indigente, debería favorecer a los comerciantes por un precio mayor que el de esta manera... y no sólo [favorecer] al sustento necesario para ellos y para su familia, sino también a la laboriosidad, así como allanar todos los peligros; por lo tanto, también ellos mismos pueden hacer esto en relación con la venta".]

de salario o paga. El salario justo determina la doctrina del *iustum pretium*, todo aumento injustificado de un producto va contra la ley de Dios. El precio depende de la labor y costo de la producción, mas se cuida de que no esté sometido a las fluctuaciones de la oferta y la demanda gracias a una acertada distribución de los productos entre los mercados rarificados. El salario es el justo; es decir el suficiente, según el esfuerzo y la categoría social, para subvenir a las necesidades, cumpliéndose así el objetivo ideal, y que por lo mismo resulta casi supratemporal, de procurar para todos lo necesario. El espíritu de ganancia si no ha desaparecido por lo menos ha encontrado una cortapisa eficaz a sus pretensiones.

La legislación canónica medioeval también condenó el préstamo a interés; su punto de partida estaba en el concepto de la esterilidad del dinero. Santo Tomás consideraba que el interés obtenido por un préstamo monetario no procedía del dinero en sí, sino del trabajo ajeno; de aquí la distinción entre cosas cuyo uso se diferencia entre ellas mismas, y cosas cuyo uso solamente puede consistir en la consumación.[206] Se temía, pues, que de ge-

[206] Santo Tomás examina la licitud de la usura desde cuatro puntos de vista, y después de estudiarlos acuciosamente declara que tomar usura por dinero que se presta es injusto a causa de que esto es vender lo que no existe; y que ello conduce a la desigualdad evidentemente, lo cual es contrario a la justicia (*Respondeo dicendum, quod accipere vsuram pro pecunia mutuata, est secundum se iniustum: quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur* [T. "Respondo que debe decirse que el recibir interés por dinero prestado es, según él, injusto; porque se vende lo que no existe, por lo que claramentre constituye una inequidad, la cual es contraria a la justicia".](*Sec. Sdae.*, Quaest. LXXVIII, Art. Y, p. 268). Continúa santo Tomás y hace observar con evidencia suma que hay ciertas cosas el uso de las cuales consiste en su consumición, como el vino o el trigo. En casos semejantes el uso de la cosa no debe ser computada aparte de la cosa misma, sino que cualquiera cosa que se acuerde al uso de la cosa se conduce a la cosa misma; y por esta razón presentar cosas de este género es transferir la propiedad. De acuerdo con esto si un hombre quiere vender vino separadamente del uso del mismo, vendería la misma cosa dos veces, o estaría vendiendo lo que no existe, con lo cual él cometería evidentemente un pecado de injusticia. Del mismo modo comete una injusticia el que presta vino o trigo y demanda doble pago; a saber, uno, el retorno de la cosa en medida igual; otro, el precio del uso, lo cual se denomina usura (*Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quaedam res sunt quarum vsus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consuminus, eo vtendo ad potum, & triticum consumimus, eo vtendo ad cibum. Vnde in talibus non debet seorsum computari vsus rei a re ipsa, sedcuicunque conceditur vsus, ex hoc ipso conceditur res, & propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominum. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, & vellet seorsum vendere vsum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est.*

neralizarse la usura la pobreza se abatiría sobre el mundo, porque se consideraría más fácil vivir por el interés que por el trabajo. A pesar de esta condena de la usura la Iglesia tuvo forzosamente que admitir ciertas indemnizaciones siempre que no poseyeran el carácter de interés: el *damnum emergens* (pérdida sufrida), el *lucrum*

Vnde manifeste per iniustitiam peccaret. Et similiratione iniustitiam committit qui mutuat vinum, aut triticum, petens sibiduas recompensationes: vnam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium vsus, quod vsura dicitur [T. "Para cuya evidencia debe conocerse que existen algunas cosas cuyo uso es el empleo de las mismas, así como consumimos el vino, usándolo como bebida, y consumimos el trigo usándolo como alimento. De donde en tales casos no debe contarse el uso de la cosa separadamente del de la cosa misma, sino que el uso se concede a cualquiera; por esto mismo se concede la cosa y por eso en tales casos se transfiere al dueño a través del mutuo (palabra técnica = préstamo). Por lo tanto, si alguien quiere vender vino separadamente y quiere vender el uso del vino por separado, vendería la misma cosa dos veces, o vendería lo que no existe. De donde claramente pecaría por injusticia. Y por razón similar comete una injusticia el que cambia el vino o el trigo, si pide paras sí dos pagos: en efecto, una restitución de cosa igual, otra, el precio del uso, lo cual se denomina usura".] (*Ibidem*). En paralelo con lo anterior, añade el de Aquino que hay también cosas de uso de las cuales no consiste en su consumición; así el usar una cosa para vivir en ella, no para destruirla. Por lo que en tales cosas pueden ser acordados ambos aspectos; por ejemplo un hombre puede otorgar a otro la propiedad de su casa en tanto que él mismo se reserva para sí el uso de ella por cierto tiempo; o viceversa, él puede conceder el uso de la casa, pero reteniendo la propiedad de la misma. Por esta razón un hombre puede legalmente hacerse pagar el uso de su casa, y además de esto puede reivindicarla de la persona a que él ha alquilado su uso, tal como acontece al arrendar y alquilar una cosa (*Quaedam vero sunt quorum vsus non esti ipsa rei consumptio, sicut vsus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest vtrunque cocedi, puta cu aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi vsu ad aliquod tempus: vel econverso, cum quis concedit alicui vsum domus reseruate sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro vsu domus & praeter hoc petedoum accommodatum, sicut patet in conductione & locatione domus. Pecunia autem secundum Philosophum in quinto Ethic.* (*Nicomaco, Ética*, v. 5) *in primo Politic. (3) principaliter est inuenta ad commutationes faciendas. Et ita propuis & principalis pecuniae vsus est ipsius consumptio siue distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secumdum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae pretium, quod dicitur vsura. Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam, quam per vsuram accepit* [T. "Ciertamente hay algunas cosas cuyo uso no es el mismo consumo de la cosa, como por ejemplo, el uso de una casa es la habitación, no la destrucción. Y por eso en tales casos se puede conceder separadamente a cada quien, como por ejemplo, cuando alguien cambia a otro la propiedad de su casa, habiendo reservado para sí el uso para otro momento: o por el contrario, cuando alguien concede a otro el uso de su casa, habiendo reservado para sí la propiedad de ella Y por eso lícitamente puede el hombre tomar el precio por el uso de la casa y además de esto, puede pedir el comodato (palabra técnica — préstamo de uso), como es evidente en el arrendamiento de una casa. En cambio, según el filósofo Aristóteles en el libro quinto de su *Ética a Nicómaco*, v. 5, y en el libro primero de la *Política* (3) el dinero se inventó principalmente para efectuar cambios (conmutaciones). Y así el uso propio y principal del dinero es el consumo o la venta del mismo, según lo que se gasta en los cambios (conmutaciones). Y por esto, según él, el precio por el uso del dinero prestado es ilícito, lo cual se llama usura.

cessans (ganancia frustrada) y el *periculum sortis* (riesgo sufrido).[207] Todo basado en que el *mutuum* (préstamo) no fuera para el prestador dañoso.[208]

Fray Tomás Mercado, que como buen sabueso no se apartaba del rastro escolástico, había escrito que la usura es, de acuerdo con la doctrina de los teólogos y jurisconsultos, ganar sin causa, y que quien esto hace usurpa la hacienda ajena, cosa en verdad reprobada por la ley natural y divina.[209] Como puede verse con tal definición se imposibilitaba ciertamente la operación económica más inocente: el comprar al fiado, el vender por encima del precio justo, el adelantamiento en los arriendos, los beneficios en los cambios, y en general cualesquiera maniobras u operaciones económicas caían de plano bajo la consideración de ser usurarias. Incluso el préstamo quedaba en España, según aspiración de los moralistas de carácter liberal y generoso, al margen del más insignificante deseo de ganacia.[210] El dinero, dentro de la ideal pero absurda ortodoxia económica defendida por el ingenuo fraile español, era "esterilísimo, negocio de espanto".[211]

Y así como el hombre está obligado a restituir otras cosas injustamente adquiridas, así también el dinero que recibió por usura".] (*Ibidem*) De acuerdo con el filósofo, escribe santo Tomás, el dinero fue inventado principalmente con el propósito de facilitar el cambio, y consecuentemente el propio y principal uso de la moneda en su consumo o traspaso, y secundariamente lo que en los cambios se paga. De aquí que por su verdadera naturaleza sea muy ilegal aceptar un pago por el préstamo de dinero, el cual pago se le conoce como usura, y justamente lo mismo que un hombre está obligado a restituir los bienes mal adquiridos, así está obligado a devolver ese dinero que ha tomado en usura (*vid.* Santo Tomás de Aquino, *Summa Sacrae Theologiae*, v. II., *Secunda Secundae*), comentado e ilustrado por Tomás del Vio (cardenal Cayetano), *apud* haeredes Jacobi Iuntae, Lugdvni, MDLXII).

[207] Fray Tomás Mercado, a quien de inmediato citamos (*infra*, nota 209), traduce más apegado al texto de santo Tomás, *Daño emergente y lucro cesante* (lib. V, cap. X, p. 117-121).

[208] Para esta exposición hemos seguido en parte a R. Gonnard, *op. cit.*, p. 40-44.

[209] *Cfr.* Fray Tomás Mercado, *Summa de Tratos y Contratos de Mercaderes*, Sevilla, H. Díaz Impresor, 1571, lib. V, cap. VI, p. 101 (la primera edición es la de Salamanca, 1569).

[210] Por supuesto que esto siempre ha sido un ideal jamás cumplido. Desde los tiempos de Fernán González con su famoso "gallerín doblado", hasta la plenitud del siglo XVII el prestar ha sido, contra toda etimología, como lo criticara el buido Zabaleta, la negación de toda caridad (*vid.* Juan de Zabaleta, *El Día de Fiesta*, colección Literatura Clásica, Edit. Molina, Barcelona-Buenos Aires, 1941, p. 89). Hablar de caridad desde el siglo XVIII a nuestros días no es sino un modo eufemístico para nombrar algo que todos sabemos que no existe, o que por lo menos, hasta escasea.

[211] *Cfr.* fray Tomás Mercado, *op. cit.*, p. 102. "Vicio es contra natura, escribe nuestro buen fraile, y ley natural hazer fructificar lo que de suyo es estirilisimo, y todos los sabios

Enfocando ahora el problema desde el lado de la Reforma nos encontramos con que Lutero al encararse con el nudo gordiano de la usura pretendió desatarlo, que no cortarlo, echando mano del pensamiento económico del cristianismo primitivo comunizante; de aquí que su rechazo no fuera sólo de las prácticas usurarias, sino que inclusive lo fue asimismo del préstamo a interés y de la renta por inversiones. Su medioevalismo respecto a este punto fue absoluto. En su conocido opúsculo intitulado *De Usura y Comercio* (1524) rechaza la piedra clave de la economía liberal: comprar lo más barato que se pueda y vender lo más caro que también se pueda. Además, Lutero condenaba al prestamista, al fiador, a los vendedores a crédito, por vender más alto que si vendieran al contado; al acaparador, al usurero y al monopolista; a las compañías monopolizadoras; a los corredores y a los intermediarios; a los adulteradores de las mercancías; a los sisadores y a los falseadores del peso.[212] Lutero tuvo dos santos horrores y odios durante toda su vida; la curia romana y la nueva civilización mercantilista que estaba en pleno crecimiento. Su ideal económico descansaba en la explotación de la tierra y la distribución o conservación de ésta entre los grandes dominios señoriales. El peor individuo es, por consiguiente, según el reformador, el comerciante. Peor que un bandolero, escribe acerca de aquél, pues mientras éste roba "a uno o dos solamente una vez o dos al año", el comerciante "roba todos los días al mundo entero".[213]

En 1540 insistía de nuevo el ex agustino en un opúsculo, intitulado *A los Párrocos para Predicar contra la Usura*, en el que combatía violentamente a los usureros devoradores de la riqueza producida por los demás sin que ellos hicieran ningún esfuerzo por

dize que no ay cosa mas esteril que el dinero, que no da fructo ninguno" (*Ibidem*). Y contra la usura, siguiendo de cerca a santo Tomás, escribe: "No hay delicto (fuera del nefando) mas abominable entre las gentes que la usura la cual procura siempre encubrirse con la ropa y titulos de otros contratos". "Vicio de usura es llevar interes por prestar lo que se onsume sirviendo como trigo, vino, o dineros" (*Ibidem*, p. 86-87).

[212] *Cfr.* Martín Lutero, *De Usura y Comercio (1524)* (*apud* Justus Buchler y otros, *op. cit.*, p. 374-379).

[213] Cita de Carlos Marx, "Apéndice" a *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, t. III, p. 399 y 494. Véase también, publicada por el Fondo de Cultura Económica, la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, del mismo autor, con apéndices sobre el concepto de la usura en Lutero.

merecerla: "Y todo esto —escribe— sin exponerse a ningún peligro, ni en el cuerpo ni en la hacienda, sin trabajar, sentados junto al horno comiendo manzanas y como grandes bandoleros".[214] Pero si Lutero no miraba a la realidad económico-social no ocurría lo mismo con su principal teólogo, Melanchton, pues éste defendía la tesis del interés moderado en prestaciones hechas a los ricos, y establecía además una sutilísima diferencia entre el interés que no podía extraer de un hombre pobre y el que se debía sacar de un comerciante opulento.

El calvinismo, según demostrara Weber, no creó un cuerpo teórico de principios económicos ni desenvolvió una determinada ciencia económica; pero en lo relativo al préstamo a interés, como afirma Henry See, estuvo "en abierta oposición con la doctrina de la Iglesia católica".[215] Calvino, como a su debido tiempo vimos, resulta más radical que Lutero en lo referente a los principios religiosos; mas en lo relativo a la usura no experimenta el mismo temor y odio que hacia la misma sintiera el ex monje alemán. Como es bien conocido, por lo traído y llevado, Calvino, en una celebérrima carta, aceptaba la licitud del préstamo a interés: *Quid igitur ex negociatione plus lucri percipi possit quam ex fundi cuiusvis proventu? Unde vero mercatoris lucrum? Ex ipsiusinquies diligentia et industria*.[216]

Para Laski este documento no resulta ni original ni convincente. ¿Qué viene a decir Calvino en este texto? Simplemente, se responde asimismo Laski, que las palabras de la Escritura contra el préstamo a interés usurario no son del todo concluyentes. Rechaza también Laski la teoría patrística de que el dinero no debía engendrar dinero, y considera que este problema debe juzgarse con vista a las condiciones actuales de la vida humana, muy diferentes hoy de las que existían en los tiempos bíblicos.[217] Aunque a Laski le parece bien poca cosa el rechazar la teoría patrística

[214] *Op. cit.*, p. 429 y 720.

[215] *Op. cit.*, p. 63.

[216] *Cfr.* E. Troeltsch, *The Social Teaching*, *op. cit.*, p. 702. [T. "Así pues, ¿que si por un negocio cualquiera pudiera percibir mayor lucro que por el producto de un fundo? Pero, ¿de dónde viene el lucro del comerciante? De la inquietud del mismo, de su diligencia y de su laboriosidad".]

[217] *Op. cit.*, p. 33.

relativa a la esterilidad del dinero, a nosotros nos parece demasiado. Compárese la doctrina calvinista con la de fray Tomás Mercado y dígase si no son profundas las diferencias. Es cierto que Calvino en su *Sermón sobre la Usura* efectivamente la condena, pero bueno será añadir que lo hace por medio de una reglamentación tan complicada y embarazosa que más que proteger al pobre contra ella sirve para facilitar al comerciante o al prestamista las argucias legales para ejercerla.[218] El punto de vista de Calvino relativo al préstamo a interés da entrada, aunque con reserva, a la secularización de la vida; el de fray Mercado, por contra, refuerza la postura tomística, medioeval; la expresa casi a gritos. No hay más que asomarse a los textos para percibir la diferencia establecida ya para siempre entre los dos semimundos, y para darse cuenta de la batimetría espiritual alcanzada por las dos posiciones. Desde Calvino al puritano Baxter el camino a recorrer ha sido largo; a veces lleno de obstáculos, como lo fueron los truenos y trenos del segundo contra la usura, si bien con poco éxito; mas la bifurcación salvaba a aquellos y permitía ésta, porque es bien fácil como asegura Henry See, trocar las virtudes morales en económicas,[219] o añadamos, incardinar las segundas en las primeras. Pero en nuestro españolísimo fraile no hay no digamos ya caminos, ni siquiera sendero de cabras, mas puritito monte cerrado.

Entre católicos y protestantes no veía alguien mayor diferencia sino la discrepante que en punto a la condena inquisitorial le hacía a los primeros quemar al hereje con leña seca, y a los segundos ejecutar lo propio, mas con la verde. Empero en el cáustico y mordaz Engels, de quien es la citada ironía, había mucha incomprensión para con el problema de la Reforma, justificada por lo demás dada la altura del conocimiento histórico en su época. La caridad católica exigía que el condenado fuese purificado en un

[218] En la *Carta a Occolampio* y en el *Sermón* lo que hace Calvino es centrar el problema del interés en el círculo de las circunstancias, con cuyo objeto da una solución y explicación utilitaria de cara a la realidad. No hay condena ni negación, solamente la aceptación lisa y llana de las prácticas comerciales de su tiempo. Aparte de la carta ya reseñada, Calvino adopta un vocabulario condenatorio contra la ganancia y el espíritu de codicia que un canonista rabiosamente ortodoxo no hubiera titubeado en hacer suyo (*vid. Instituzion*, 3°, III, 2, p. 570; y 3°, XX, 44, p. 625; y 2°, II, 46, p. 261). Tras la mera apariencia fraseológica subyace, sin embargo, una profunda oposición conceptual.

[219] *Op. cit.*, p. 64.

fuego vivo y simbólico; la calvinista requería, sin duda, cual en el suplicio del infeliz Servet o en los de las pobres brujas de Massachusetts la doble muerte por el humo azulenco y espeso de la pira, y por las llamas trémulas y rojivinas de la leña. Al fin y a la postre, se nos dirá, muertes horrorosas ambas. Sin duda, y si los condenados hubieran podido relatarnos sus horrorosos sufrimientos, su tremenda tragedia, no habrían tenido preferencia por uno o por otro estilo de socarramiento. Pero una distinción al parecer trivial nos está diciendo que hasta para escoger los suplicios el sadismo humano responde a los refinamientos de la actitud doctrinal. Y a los que dudaren los remitimos a la última guerra tolerada y sufrida por la humanidad; referente a tormentos hay bastante en ella donde poder espulgar.

CONCLUSIONES

I

Ha llegado el momento de que volvamos la vista atrás para ver particularmente en un todo congruente y breve a los rasgos salientes de nuestra travesía intelectual. Nuestro tema desde el punto de vista de su división metodológica comprende una parte principal y una introducción. Nuestro objetivo con tal *Introducción* es captar precisamente el sentido histórico de la España del siglo XVI; porque estamos convencidos de que sin captar dicho espíritu el misoneísmo con que se ha caracterizado a la España de entonces queda volando, y a causa de esto sin explicación y sin apoyo reales la gran aventura contrarreformista y barroca. Atendiendo también a ello hemos creído necesario añadir en estas conclusiones algunos rasgos que no son precisamente recapituladores: pero que sirven para tipificar la postura de España vuelta desdeñosamente a la modernidad, de espaldas a la misma. Así pues, las alusiones críticas que hagamos sobre el bregar conquistador y colonizador y misionero de España en América, especialmente, van encaminadas a asegurarnos de la realidad del escorzo antiprogresista, antimoderno y decadente —como algunos lo califican— de lo español y lo hispánico.

Con tal introducción ponemos en evidencia el destino providencial o azaroso de España que se empeñara en una misión histórica que a punto ya de finalizar victoriosamente fue derivada por otra fama histórica no menos providencialista y proficua que vino a servir de sostén al ideal imperial, económico y cristiano del emperador Carlos V. Ideal al parecer inmarchitable como lo pregonan los esfuerzos de nuestro tiempo muy interesado en resucitar la vieja cruzada occidental y cristiana, por lo cual no estaría de más el revisar los principios iusnaturalistas y erasmistas de la España imperial para alimentar a la cruzada presente con aquello de que está más ayuna; los políticos y propagandistas tienen la palabra; también los textos se hallan al alcance.

El estudio de la España cisnerosiana, prerreformista, cesárea, misionera y conquistadora, contrapuesto al que hacemos sobre la Reforma, constituye la base conceptual sobre la que habrá que erigir el tema futuro a que aludimos en el "Prólogo", al mismo tiempo que nos servirá para retintar los rasgos medioevales de España. Pudiera sospecharse que atareados en estos menesteres, en cierto sentido auxiliares, comprometiéramos la unidad temática de la investigación; pero sin duda el lector que llegare hasta aquí nos dará la razón de lo contrario, pues que nos hemos interesado en escudriñar el bosque desde dentro y desde fuera, es decir que si hemos abordado el problema de la Reforma desde su interioridad dogmática e intimidad teológica, también nos hemos desvelado para abordarlo por el lado de las implicaciones, complicaciones y repercusiones internacionales futuras, y por el de su proyección o impacto sobre la modernidad.

Volviendo a la parte inicial del trabajo digamos que la historia de España se nos apareció en una trágica disyuntiva expansionista: África-América y, encabalgándose sobre ambas, Europa. España no sin cierto desasosiego e incluso repugnancia eligió la ruta americana y relegó la africana. Ahora bien, aunque la empresa expansiva varió de objetivo no cambió de espíritu, que fue el medioeval y guerrero; un aliento reconquistador, caballeresco, de cruzado. Es decir un modo de actividad espiritual y poliorcética tan legítimo y honroso entonces como hoy es para el industrial, el comerciante o el rentero esquilmar al prójimo, y sin que éste tenga, como antes tenía, el derecho de redhibición. Con frecuencia se olvida el carácter guerrero fundamental de España cuando se enjuicia no solamente su acción política en Europa (siglos XVI y XVII especialmente), sino también su obra descubridora, conquistadora y colonizadora en América.

Para las escuelas históricas liberales de marcado acento economista y para la marxista[1] de nuestros días fue la potencialidad

[1] Véase la obra citada de Fedor Ganz; Carlos Marx, *La Revolución española*, traducción de Joaquín Min, Madrid, Editorial Cenit, 1929; el ensayo de Aníbal Ponce, *Examen de la España actual* (cap. I), *Apud* "México agrario" en *Revista sociológica*, v. V, núm. 2, abril-junio, México, 1943; y de Agustín Cué Cánovas los tres primeros ensayos publicados en *El Nacional*: "España a fines del siglo XV y principios del XVI", 11-VII-1944; "España, siglos XV y XVI", 25-VII-1944 y "España antes de la Conquista", 1-VIII-1944, México, D. F.

mercantil de la España del siglo XV la que lanzó a Castilla a la aventura unitaria y ultramarina; para dichas escuelas la debilidad económica posterior de España explica la decadencia española, explicaciones que, justo es confesar, no son ni tantito falsas, pero tampoco absolutamente verdaderas. Lo que en verdad ocurre es que los historiadores pertenecientes a dichas escuelas se expresan —dicho sea con el mayor respeto— por boca de ganso, por la de la oca protestante, aunque tal vez no lo sospechen. No es que ellos sean luteranos o calvinistas, esto no sirve al caso, sino que al expresarse lo hacen en función de unos principios puestos en circulación por el acarreo protestante de que la modernidad esta sobresaturada.

Con las cosas hispánicas, especialmente con las relativas a su historia, ocurre frecuentemente que las generalizaciones, los cuadros sinópticos y esquemáticos, las adjetivaciones y, sobre todo, la "patentidad" —como ha escrito Alburey Castell—, que yace latente en los acontecimientos históricos considerados en su más absoluta y desnuda particularidad, y que sirve para enlazarlos,[2] no valen para aprisionar y revelar racional y progresivamente el desarrollo de la historia de España y menos el de la historia de Hispanoamérica. Hace falta instrumentar un nuevo material conceptual para acercarnos a dichas historias, so pena en caso de no hacerla, de no entender nunca la delicada y particular constitución del tejido histórico hispánico. Precisamente por ignorar su propia textura constitutiva aquellos historiadores de aquellas escuelas a las que mencionamos líneas arriba se dan de topes contra una realidad histórica que se resiste denodadamente a quedar aprisionada, y por ende, negada, en una red de significaciones extrañas y obsoletas. Por esta razón, a la obscuridad —que no luz— de la explicación imperialista o mercantilista, toda la actividad española del siglo XVI se mira, pero no se ve, como un gigantesco plan comercial desarrollado con más o menos éxito en la centuria ya citada, procurando sumar a ella —claro está— los antecedentes económicos de la anterior.

[2] Véase *An Introduction to Modern Philosophy* (Topic Six. An Historical Problem), University of Minnesota, The Macmillan Company, 1943, p. 471-474.

Lo que importa poner ahora en claro es que el rompecabezas ibérico a medio armar e incompleto que los Reyes Católicos gobernaron en comandita —tanto monta...— no estaba ni con mucho (optimismos aparte) a la altura debida; a la altura de aquella aventura marinera y mercantil. Salvo el reino catalanoaragonés, que por asomarse a las aguas mediterráneas y premercantilistas se encontraba en cuestiones de comercio y usura, "taulas de cambi" —establecimiento bancario que según Capmany fue fundado seis años antes que el de San Jorge en Génova, que se consideraba el más antiguo de Europa— y codificación marinera —"Lleis del Consulat del Mar" promulgadas por Jaime I el Conquistador — a una altura equiparable a la alcanzada por las repúblicas italianas a fines de la Edad Media. España, o por mejor decir, Castilla era una inmensa mesnada de tradición gótica pastoril y guerrera[3] más ansiosa de botín y más dispuesta a descargarse en empresas aventureras y conquistadoras de espíritu medioeval lucrativo que a desarrollarse en el paciente, dedicado y villanil esfuerzo productivo que sus artesanos y los famosos telares castellanos, leoneses, murcianos, valencianos y sevillanos prometían.

Para suerte de América y sus indios fue el espíritu guerrero y fronterizo de Castilla, alma medioeval endurecida por ocho siglos de alternativas pacíficas y violentas contra la Media Luna, el que realizó la obra descubridora y conquistadora, y no lo fue el de Aragón—Cataluña. A pesar de todas las fallas, tantas y tan grandes que ridículo sería el querer ignorarlas, y dando incluso por buena y cierta e indiscutible todo el sombrío y terrible alegato lascasiano, la obra de Castilla, pese a sus naturales imperfecciones humanas, resultó a la postre generosa, porque si bien alimentó a sus pechos aquella extraña, aquilina y temible fauna de desaforados conquistadores, también crió a otra no menos extraña e intrépida, la de los evangelizadores y misioneros, hijos todos de los mismos impulsos y dolores parturientos de Castilla, frutos

[3] "La cultura de Castilla —escribe acertadamente Ortega y Gasset— fue bélica" (Véase *Teoría de Andalucía y Otros Ensayos*, publicación de la Revista de Occidente, Madrid, 1944, p. 21). Fue un atisbo genial esta afirmación del filósofo hecha en 1927, pero no ha sido sino hasta época muy reciente demostrado el perspicaz texto, y precisamente , como tenía que ser, por un historiador no menos clarividente que el pensador Américo Castro; basta leer, si no, su *España en su Historia*.

del mismo empellón ascético y guerrero que para rescatar oro o para rescatar las almas había que poseer temple de acero, lo que explica los cambios entonces frecuentes que trocaban al soldado en fraile y al monje en mílite.

Castilla estableció un proteccionismo económico en América a favor de la corona, de la Iglesia y de los conquistadores y sus sucesores; pero no eligió ni por asomo, y no por incapacidad ciertamente, unos nuevos principios económicos fundados en el desconocimiento de las reglas éticas impuestas por las autoridades eclesiásticas, y sin las cuales el afán humano de ganancia liberado de toda rienda moral no hubiera tardado en desbocarse, como efectivamente se desbocó más tarde entre los pueblos reformadores. En suma Castilla no intentó nunca romper con la tradición escolástica en materia económica: economía y moral siempre anduvieron machiembrados; el bien común estuvo encima del bien privado, y la teoría del precio justo muchas veces olvidada y vilipendiada jamás fue desechada. Naturalmente que el sistema económico implantado en el imperio español dejó mucho que desear; mucha riqueza obtuvieron los más, que contrariamente a lo que quería santo Tomás no tuvo una mira superior, sino egoísta, superflua, ajena a toda manificencia; pero los principios éticos que condenaban tal tipo de acumulación, aunque reblandecidos, seguían operantes prescribiendo sanciones y evitando la destrucción total del individuo, que en el caso concreto de América no era otro fundamentalmente sino el desamparado indio. Sin esta coraza protectora, esta defensa moral, pero antieconómica, el indígena hubiera desaparecido pronta y totalmente sometido a las violentas presiones ambiciosas del feroz individualismo del hombre blanco.

Dicho lo anterior resulta sumamente chistosísimo que se niegue y se afirme simultáneamente algo sobre la obra española en América, y que se haga de modo tal que si la afirmación es verdadera, la contraria es falsa y viceversa. Estamos, como fácilmente es perceptible, a horcajadas, nada menos, sobre el mero caballito de batalla de toda la lógica formal: el principio de contradicción, con el cual bogan a todo gusto aquellos historiadores que a la par condenan la obra evangelizadora de España en América por insuficiente e imperfecta, y la tarea colonizadora por económica, so-

cial y políticamente absurda. En realidad más que bogar lo que hacen es cinglar, valga el símil marinero, porque en lugar de utilizar los dos remos de la lógica dialéctica para avanzar sintetizando el esfuerzo, se limitan a un solo remo con lo que el avance además de complicado resulta tomísticamente lento. Un embarazo, quizás, del que ellos mismos no son conscientes, aunque se tienen por dialectiquísimos.

Dueña España de las nuevas tierras descubiertas comienza a operar sobre ellas para transformarlas lenta y seguramente; largo proceso de asimilación que se extiende desde la conquista a la independencia; un doloroso pero fecundo desarrollo destructivo-constructivo, una fértil transculturación. El proyecto espiritual se realiza en su totalidad y constituye un triunfo *casi* completo de la obra de España, y escribimos casi como pudiéramos haber escrito *poco menos*; es decir por el valor estrictamente cuantitativo que como adverbio posee tal palabra, sino por el que adquiere de allegado e insustituible en toda obra humana, que por serlo demasiado siempre resulta imperfecta. Con el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo los apetitos nacionales europeos se aumentan, y como en la confusión babélica cada quien tira por su lado porque no se entiende ya con los otros; la ambición nacional es más poderosa que la fuerza cohesiva espiritual, y bastará un buen día que la atadura religiosa se rompa para que la Cristianidad deje de existir. Lo mismo que los Reyes Católicos tuvieron ante sí el dilema de tener que escoger entre el rumbo africano de expansión —que era el tradicional para Castilla, como el lucrativo Mediterráneo lo era de Aragón— y el americano —menos tradicional ciertamente, pero más proficuo—, el joven Carlos V tendrá ante sí otros rumbos de donde seleccionar; mas no dos como sus abuelos maternos, sino tres, el africano, el americano y el europeo, bien pronto complicado este último con el movimiento de reforma religiosa. Carlos, sin abandonar los dos primeros, se decidirá por el tercero y arrastrará en su decisión imperial las mayores y mejores fuerzas de España y las recientes ínsulas occidentales halladas. La cruzada imperial pronto se trocará en antirreformista, y para mantener unida aquella Cristianidad que se desmoronaba ante sus ojos víctima de la ambición política y económica no menos que de la pasión religiosa, intentará el emperador todos

los remedios sin encontrar uno eficaz: actitud erasmista, persuasiva, conciliadora, amenazadora, vengativa, reivindicativa y contrarreformista. Para el incendio europeo no había extinguidores eficaces; el hombre reformado había gustado ya la libertad moral y, por ende, la económica en que se proyectaba el *servum arbitrium* y no estaba dispuesto a volverse atrás en la carrera emprendida en pos de la meta individualista, y menos a no ganarla por tal o cual cruzadilla contra el enemigo turquesco tradicional; lo de cruzada sonaba ya a cosa del pasado, a cosa antañona e improductiva, pero no únicamente repercutía así en el pecho teutón reformado, mas también en el del francés católico. Definitivamente los tiempos no estaban para empresas medioevales. ¿Y que hará y será de España? La respuesta se la dió el emperador, ya moribundo, a su hijo al transcribir la del clásico: "Defendella y no enmendalla".

II

El movimiento luterano lograba, pues, cuartear la Cristiandad y desavenir a los hombres. Antes de Lutero no existían sino estratos jerárquicos cuyos componentes estaban seriamente preocupados en contribuir con todos sus esfuerzos y medios al bienestar general; pero con la reforma religiosa luterana las escalas jerárquicas desaparecen y con ellas los ordenamientos éticos y económicos que regulaban la producción y el consumo de la misma, las propias profesiones y el beneficio personal exclusivo y egoísta. Destruida la jerarquía social fue reemplazada por las clases sociales, y como el vínculo moral ya no actuaba, nada de particular hubo en que por motivos de reparto de la producción social se declarase la guerra a muerte entre las clases: la ganancia perdía su carácter social y se convertía en una apropiación individual. Naturalmente el proceso económico venía gestándose desde siglos antes que naciera Lutero; más aún, como ya sabemos la actitud del reformador fue contraria a dicha evolución económica; sin embargo, el sacerdocio universal decretado por el ex agustino y la posibilidad de enajenarse a la sanción moral de la Iglesia, al poder cada quien dialogar íntimamente con Dios, ayudaron eficazmente al establecimiento de la nueva era económica mercantilista. Al principio

no se ve ciertamente la razón del tránsito desde lo teológico a lo social y económico, y, no obstante, así es. El protestantismo al eliminar los obstáculos católicos permite el nacimiento del nuevo mundo, de la modernidad. Es verdad, como afirma Troeltsch, que el protestantismo no es el creador del mundo moderno, que incluso los grandiosos objetivos alcanzados en el terreno de lo político y de lo económico son efectos contrarios a la voluntad teológica de la creencia reformada, singularmente la calvinista; pero no es menos cierto, y seguimos con el pensador alemán, que si la Modernidad no recibió una influencia directa del protestantismo si contribuyeron a redondearla los hijastros de la Reforma; el baptismo contribuyó con sus ideas democráticas, comunistas y revolucionarias a la idea de libertad; la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia fueron frutos del espiritualismo y de la Iglesia libre; la teología humanista y la filología filosófica abrieron de par en par al protestantismo las puertas de las ciencias, y el ascetismo intramundano se tradujo en el ascetismo indeliberado, egoísta e incansable que posee el hombre moderno.[4] Lutero mismo no se dió cuenta al principio de la revolución social que había desatado con el libre examen, la doctrina predestinatoria la *sola fides* y la *fiducia specialis*; pero la rebelión de los campesinos tuvo por fuerza que abrirle los ojos. Espantado de las repercusiones sociales de su reforma religiosa se alió con la nobleza feudal de Alemania y decretó la destrucción de las masas sublevadas, que apoyadas en los principios teológicos de la nueva religión individualista reinvindicaban para sí las propiedades rurales de la nobleza; mas hay que recordar que ella les había dado previamente el ejemplo al arrebatar a la Iglesia los inmensos dominios que pertenecían a ésta. La lucha de clases estaba en marcha, y si se dudare de esta afirmación bastará leer, para disipar toda duda, el pliego de peticiones de los campesinos alzados para percibir que aquella rebelión se hacía por algo más que por vengar los agravios recibidos por la gleba de parte de la nobleza; había nacido la conciencia social de la clase rural servil, algo que en siglos atrás jamás había hecho acto de presencia durante las frecuentes sublevaciones de siervos.

[4] Troeltsch, *op. cit.*, capítulos IV y V, *passim*.

La reforma religiosa luterana conseguía dividir a Europa políticamente al profundizar las diferencias regionales entre las naciones, y las personas entre los individuos. El egoísmo desenfrenado da lugar a la batalla por el pan cotidiano, cosa por la que había tenido que luchar el hombre, de mil diversas maneras, desde que fue desahuciado del paraíso; pero que ahora se traducía en una pugna sombría, desleal, sin la perspectiva generosa de contribuir con ella al bien común, y sólo con la mira de medrar a costa de los demás. El trabajo humano se convertía, por fuerza, en mercancía, en salario o paga, y como tal quedaba sometido al peligroso e inhumano juego económico de la oferta y de la demanda. La humanidad toda, rebaño de desvalidas ovejas, a la cual los pastores de la iglesia bien que mal habían logrado defender contra los lobos humanos acarlancados y garrañudos volvía a quedar indefensa frente a los colmillos inmisericordes una vez ahuyentados los rabadanes espirituales. A esta situación habían ayudado no solamente la declaración luterana sobre la libertad de conciencia, mas también la acusada propensión al particularismo y el redescubrimiento luterano de la ascesis mundanal ya sacada a la luz por Wycliff del fondo apostólico y evangélico en que yacía olvidada. La salvación por la mera fe proclamada por Lutero implicaba una independencia espiritual que forzosamente tenía que proyectarse sobre el mundo en una actividad incesante no por cierto supranatural. Si las obras no ayudaban en nada a la salvación sí auxiliaban bastante en la lucha por alcanzar el éxito en el mundo. El trabajo perdía, por tanto, su estigma condenatorio y se transformaba en un bien; oración del trabajo que sin remedio tenía que dar de lleno en la independencia económica individual. Las obras pierden la bondad trascendental que les acordaba el catolicismo, y recortando sus alas se limitan a coadyuvar y registrar el éxito secular del hombre. La prosperidad económica o el rango social se convierten en anuncios de elección y contento divino; nada tiene de extraño que los hombres dieran en preocuparse entonces en alcanzar la una y la otra sin importarles los medios que ponían en juego para ello. El viraje ético había sido decisivo; una inversión completa del sentido ascético y católico de la vida. Parejamente a la ruptura que por fuerza estableció el protestantismo entre religión y moral, se efectuó el rompimiento

de los fundamentos éticos sobre los que funcionaba la actividad económica. A la economía escolástica regida por la virtud se opuso una economía gobernada por el interés; el trabajo productivo dejó de ser un medio de contribuir al bien de todos y se convirtió en un fin en sí mismo; desde entonces en el mundo occidental, no importa si protestante o católico, pues años más o años menos no significan una diferencia notable, se vive para trabajar, para acumular riquezas y gozarlas; y no se trabaja, como debiera de ser, y como aun hoy desmayadamente el catolicismo recomienda,[5] para vivir.

Pero lo que en el luteranismo apenas si era un ligero indicio, un simple balbuceo, en el calvinismo va a ser definitivo; pues por lo que se refiere a la secularización de la vida, Calvino va a ser más extremado que el propio Lutero, más recalcitrante reformador. Calvino llevó a extremos inconcebibles el redescubrimiento luterano del ascetismo intramundano; ascetismo laico que ha sido, según Weber, el espíritu del capitalismo; vieja virtud adoptada por calvinistas, pietistas y sectas puritanas y con la cual pudieron ellas trastocar absolutamente el mundo de los valores éticos y económicos. Siguiendo a Foerster podemos resumir la doctrina calvinista en cinco puntos esenciales; puntos que son de gran trascendencia para la historia de Occidente; para este nuestro mundo moderno que, como escribe Meinvielle, fue engendrado por la acción antitradicional de la reforma protestante:[6] 1) Dios —como quiere Calvino— elige a los que deben salvarse; 2) Él redime únicamente a los que elige; 3) el hombre caído no puede tener ni fe verdadera ni arrepentimiento cierto; 4) la gracia de Dios es suficiente para la salvación del elegido; y 5) un alma ya una vez regenerada jamás se vuelve a perder.[7] No cabe duda que Calvino se remontaba a unas cimas tan solitarias y enrarecidas que forzosamente a muy pocos hombres les fue dable el seguirle; el soroche

[5] Escribimos desmayadamente no sin causa: léanse, por ejemplo, los artículos 10,11,13,15,17 y 22 de la *Carta Pastoral Colectiva del Venerable Episcopado Mexicano* con motivo del 60o. aniversario de la encíclica de León XIII, *Rerum Novarum*, dada en 1891. En ninguno de estos artículos se encuentra uno con una sanción moral y material vigorosa.

[6] Julio Meinvielle, *Concepción católica de la economía*, Buenos Aires, 1936, p. 13 (Véase Vicente D. Sierra, *op. cit.*, p. 303).

[7] *Op. cit.*, p. 6.

espiritual no había manera de evitarlo excepto tranformándose en cóndor, en un cóndor de vuelo majestuoso como lo fue Calvino. Leyendo los cinco puntos de la doctrina sin una intencionalidad previa resulta muy difícil adivinar en ellos la fuerza constructora que poseyeron como demiurgos del sistema capitalista. Y en alegando aquí conviene recurrir de nuevo a Troeltsch para asegurarnos de que la aportación del calvinismo al moderno desarrollo económico fue sólo indirecta, sin prior intención. Calvino no creó unos principios económicos nuevos en substitución de los canonistas a pesar de haber rechazado la prohibición escolástica de la usura y los obstáculos que embarazaban el sistema rentístico, y pese también a haber sido fundador de un banco e introductor de ciertas industrias en Ginebra por la mediación de la Venerable Compañía. Sin embargo la predestinación calvinista implicaba la obligatoriedad del "calling", de la vocación del hombre: *certitudo salutis* que se proyectaba sobre el mundo en busca del éxito personal; ascetismo intramundano que rompía con el tradicional código de la moral católica y creaba, en cambio, uno nuevo que miraba únicamente por la prosperidad y por la necesidad aginal de victoria del *homo oeconomicus*, virtudes de mercader que hablan de dominio del mundo, de poder, de competencia. Las virtudes del catolicismo se cambian, pues, en otras diferentes; es a saber de distinto signo: tanto más virtuoso será el hombre cuánto más ahorrativo, frugal, activo y ambicioso sea. Virtudes puritanas que, como siglos más tarde aplaudiera Nietzsche, hacían referencia a la fuerza, al valor, a la bravura viril, a la *virtus*, a la lucha en este mundo para alcanzar el triunfo; virtudes, en suma, que acabarían siendo fundamentalmente económicas: el superhombre fue ante todo el comerciante, nuevo Sansón de la modernidad, el héroe de la trastienda y del mostrador.

Al rechazar Calvino la teoría canónica sobre la estirilidad del dinero rompía, aunque de rechazo, con los lazos morales que hasta entonces habían oprimido e impedido desenvolverse a la usura. Destruida la sanción ética la economía nueva respiró libre al desembarazarse del pasado lastre del *precio justo*. A partir de entonces el precio pasó a depender de la rarificación real o provocada en los mercados y del espíritu de lucro; el salario, como ya apuntamos, se convirtió en mercancía. El equilibrio económico de la

Edad Media quedaba destrozado, y la vida humana abandonaba los carriles tradicionales; es decir los de la cultura total eclesiástica, cultura autoritaria que a lo largo de la Edad Media había identificado plenamente la *Lex Dei* y la *Lex Naturae*, y que había asimismo armonizado dentro del *corpus christianum* los más opuestos intereses.

Del protestantismo calvinista y de su formación histórica al espiritualismo individualista y subjetivo parten varias influencias que ayudaron junto con la revolución económica a la entronización de un mundo racional y práctico que andando el tiempo llegó a justificar algo que para otra época hubiera sido monstruoso y antisocial, el espíritu de ganancia; verbigracia, el desenfreno del egoísmo personal sin meta ya fija en este mundo y sin instancia suprema a quien rendir cuenta en el otro. La actividad comercial que favorecía aquel espíritu fue declarada inocente y se disipó la desconfianza que se había tejido en torno a ella; toda actividad productiva dejó de ser un medio de contribución a la seguridad colectiva y atendió solamente a la individual. De las tres virtudes teologales sólo resistía en este mundo la fe; pero no tardaría mucho también en acompañar a sus hermanas la caridad y la esperanza a la leonera a donde habían sido arrumbadas por el calvinismo. Sin virtudes de que echar mano la riqueza dejó de ser un fideicomiso social, un encargo penoso y transitorio para el hombre, y se transformó en estricta y orgullosa posesión individual reveladora de la elección divina, patentizadora de la salvación; especie de regla de tres, directa pues cuanto mayor abundancia de aquélla más certidumbre de ésta.

Según el catolicismo los hombres podían ser ricos o pobres, la desigualdad secular no comprometía la trascendental, antes bien el pobre era más bienaventurado que el rico en la seguridad futura de contemplar a Dios, pero la doctrina calvinista invertirá los términos y en las diferencias sociales y económicas de los hombres verá el rechazo o el abrazo divinos. Ahora bien esto que ocurría en el mundillo humano sucedía también en el ámbito internacional, las naciones calvinistas enriquecidas o en vías de enriquecimiento eran, sin disputa, las elegidas de Dios. Un pueblo estancado, antiprogresista y católico debía ser trucidado, como le ocurrirá a la infeliz Irlanda —siglo XVII— para satisfacer la ver-

dadera justicia divina. La Historia adquiría así la idea de cambio, de revolución o intervención de una sociedad que estuviese voluntariamente aletargada. La destrucción era gratísima a Dios.

Si en el terreno de las ideas económicas las teológicas de Calvino fueron decisivas, no menos lo fueron las repercusiones doctrinales del calvinismo y sus hijuelos sobre las políticas. El eje espiritual formado por Calvino, Locke y Jefferson, por no citar sino a estos tres gigantes, es tan significativo que lo que llama más la atención es que no se hubiera antes caído en la cuenta de cual es el factor espiritual básico que los enlaza. Si el capitalismo, según demostramos, es el hijo, aunque póstumo, de la reforma protestante; las ideas políticas liberales (*laissez faire*) forzosamente tienen también que reconocer la paternidad protestante. El orden natural, la *lex naturae* del universo físico y social, según la interpretara Calvino, pasó casi íntegramente como herencia a la escuela liberal; el descubrimiento del orden natural en el mundo social fue el punto de arranque, según Dilthey, para la aventura capitalista. La lucha de Calvino por la libertad cristiana se traduciría, dentro de la terminología liberal y democrática, en lucha por la libertad y dignidad de la humanidad; la libertad espiritual conduciría a la política, y a esta importante faena contribuyeron la paulatina disminución de los rigores sacramentales, especialmente el del bautismo, y la inocuidad adquirida, en la doctrina calvinista, por la teoría del pecado original. El juicio privado de la doctrina religiosa desembocaría en la *libertad*; el sacerdocio universal en la *igualdad*, y la glorificación calvinista de la riqueza en la beatificación de la *propiedad*. De aquí sacaría Locke su postura defensiva y egoísta para conservarla; es decir para garantizarla; pues que la propiedad no es, en suma, sino *vida, hacienda* y *libertad*:[8] reconocimiento de los derechos sagrados de los propietarios. o en donde la deuda contraída por Locke con Calvino aparece más manifiesta es en la teoría contractual: el Estado-Iglesia viene a ser similar al Estado-Contrato; el estado liberal que preconiza Locke, y que fundamenta en la necesidad de salvaguardar ciertos derechos naturales inalienables, se inspira en la concepción calvinista del tri-

[8] John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 123.

ple pacto eclesiástico—temporal, pero también se aparta mucho de ella. Recuérdese que para Calvino era conforme a la razón natural la libre y voluntaria aceptación del hombre —soberanía popular— para formar la sociedad política; mas el compromiso de los hombres con Dios era anterior y superior al de los hombres con las autoridades políticas voluntariamente elegidos por ellos. En cambio en Locke el compromiso de los propietarios asociados con el Estado es casi nulo; el individuo no tiene sino pocos deberes respecto al Estado, mas si los tiene éste respecto al individuo. El individuo tampoco las tiene respecto a la comunidad. El propietario acepta la constitución del Estado por motivos egoístas; pero siente su inclusión en él como algo imperfecto, mas necesario. Locke, a diferencia de Calvino, ve el ingreso del individuo en la sociedad política sin el carácter gozosamente voluntario que el reformador veía en tal ingreso; para Locke se trata de una renuncia, de una pérdida de individualidad. ¿Y cómo es que se realiza el tránsito desde el Estado—Iglesia calvinista al Estado-Contrato liberal? La importancia de la pregunta exige una honda investigación que nosotros no podemos realizar porque nos apartaría demasiado de los objetivos que nos hemos propuesto; pero añadamos, sin embargo, que la respuesta se halla fundamentalmente en el acento moral que el ascetismo intramundano calvinista imprimió al trabajo y la vida. La vigilancia ejercida por el Sínodo y el Consistorio calvinistas se la encomienda Locke al Estado; en el fondo se trata de una estrecha vigilancia ejercida por los mismos propietarios a beneficio de ellos mismos y con exclusión de los que no lo son; a este fin práctico y egoísta había venido a parar la *libertad* descubierta por Calvino a través de la doctrina reformista del juicio privado y del sacerdocio universal. Cuando Jefferson en tono grandilocuente decia "preferir la libertad con peligro a la esclavitud con comodidad"[9] ignoraba probablemente los modestísimos origenes religiosos de la diosa a la que rendía un culto fervoroso y apasionado.

Y para terminar conviene subrayar que la reforma protestante hizo del hombre occidental un ser nuevo y original frente al hom-

[9] En carta a James Madison (30-I-1787): *Malo periculosam libertatem quam quietam servitutem.*

bre hispánico que permaneció fosilizadamente medioeval y en plena y católica poquedumbre. Y como entre los hombres reformados el anglosajón destacó por encima de todos dando ciento y raya a sus seguidores más próximos, forzosamente tuvimos aquí y allá en nuestro trabajo que referir el estudio de la Reforma a semejante paradigma humano; y las conclusiones que hemos extraído del estudio del protestantismo las hemos utilizado, aunque en mínima parte, para caracterizarlo convenientemente. El norte, pues, que nos ha dirigido y orientado ha sido comprobar mediante el conocimiento de las dogmáticas luteranas y calvinistas la contribución que las mismas hicieron a la modernidad y al capitalismo; y, fundamentalmente, la participación y la responsabilidad que les cupieron en la estructuración del hombre moderno amén de inglés y puritano, incluyendo, por supuesto, en la órbita de lo inglés al heredero espíritual y político norteamericano.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, san, *Enchiridion (ad Laurentium sive de fide, spe et charitate)*, (véase en la obra de Justus Buchler).

ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael, *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, Editada por J. Gil, 1908, 4 v.

ANÓNIMO, *Apéndice a la Crónica de los Reyes Católicos de Pérez del Pulgar*, Biblioteca de Autores Españoles, t. XX, v. 3.

AQUINO, santo Tomás de, *Summa Sacrae Theologiae*, *Apud haeredes Jacobi Iuntae*, 4v., Lugdvni, MDLXII

AYALA, Francisco, "La coyuntura hispánica", *Cuadernos Americanos*, n. 4 (julio-agosto), México, 1943 .

AZPIAZU, Joaquín, s. j., *La moral del hombre de negocios*, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1949.

BACON, Rogerio, *Opus Maius* (versión de Robert Bale Burke), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, MCMXXVIII, 2 v.

BACON, sir Francis, "La Nueva Atlántida" en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

BALMES, Jaime Luciano, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, 2a. edición, Barcelona, 1844, 6 t.

BARBANZA, José, *Lutero*, Buenos Aires, Editorial Atlántida, 1940.

BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, traducción de A. Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

———, "Erasmo en el Nuevo Mundo", versión de A. Alatorre en *Cuadernos Americanos*, n. 3 (mayo-junio), México, 1943.

BECKER, Carl L., *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, versión de José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

BEER, Max, *Historia general del socialismo y de las luchas sociales*, 4 t., México, A. P. Márquez, Editor, 1940.

BELLOC, Hilaire, *Elizabeth, Creature of Circumstances*, New York and London, Harper & Brothers Publisher, 1942.

BERDAIEFF, Nicolás, *El sentido de la historia*, Santiago de Chile, Revista Excelsior, Editorial Ercilla, 1936.

BERTRAND, Luis, *España, país creador*, México, Editorial Atlántida, 1942.

BOEGNER, Marc y André Siegfried, *Protestantisme français*, Paris, Librairie Plon, 1945.

BOSC, Jean, *Le Protestantisme dans le Siècle*, (véase Marc Boegner).

BOSSUET, Jacobo Benigno, *Historia de las variaciones de las iglesias protestantes y exposición de la doctrina de la Iglesia Católica sobre los puntos de controversia*, traducción de Miguel Joseph Fernández, 5 v., Madrid, Imprenta de Benito Cano, MDCCLXXXV.

BRENTANO, Funk, *Lutero*, Barcelona, Editorial Iberia, Joaquín Gil, Editor, 1941.

BRODRICK, J., *The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson*, Oxford, Oxford University Press, 1934.

BUCHLER, Justus, P. Beik, E.O. Goleb y K.W. Kapp, *Introduction to Contemporary Civilization in the West. A Source book proposed by the Contemporary Civilization Staff of Columbia University College*, 2v, New York, Columbia University Press, 1946.

BURCKHARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944.

————, *Reflexiones sobre la Historia Universal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

BURKE, Robert B., "Introduction", en *Opus Maius* (véase R. Bacon).

CALDERÓN DE LA BARCA, Juan, *La vida es sueño*, Madrid, Ediciones La Lectura (Clásicos Castellanos 192).

CALVILLO, Manuel y Francisco Suárez, *La filosofía jurídica. El derecho de propiedad*, México, El Colegio de México, 1945, (Jornadas, n. 43).

CALVINO, Jean, *Institucion Religiosa, escrita por (...) el año de 1536 y traducida al castellano por Zipriano de Valera, Segunda vez fielmente impresa, en el mismo número de páginas en Madrid*, Imprenta de José López Cuesta, 1858.

CARANDE THOBAR, Ramón, *Carlos V y sus banqueros*, Madrid, Revista de Occidente, 1943.

CARDIER, Jean, *La Tradition Calviniste* (véase Marc Boegner).

CARNEGIE, Andrew, *The Gospel of Wealth, and other Timely Essays*, New York, The Century Co., 1900.

Carta del Almirante D. Cristóbal Colón al Sr. Rafael Sánchez, Tesorero de los Reyes (edición facsimilar), México, Imprenta Universitaria, 1939.

"Carta de Cristóbal Colón a los Reyes Católicos" (La Española, 18-X-1498), en *Navegaciones Colombinas*, compilación de Edmundo O'Gorman, México, Secretaría de Educación Pública, 1949. (Biblioteca Enciclopédica Popular, 209).

"Carta Pastoral Colectiva del Venerable Episcopado Mexicano" en *60 Aniversario de la Encíclica "Rerum Novarum"*, edición del Comité Episcopal Mexicano, 1951.

CASO, Alfonso, "Respuesta a la Encuesta sobre *El Discurso de Arévalo*", en *Cuadernos Americanos*, n. 4 (julio-agosto), México, 1951.

CASO, Antonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, Biblioteca de Autores Mexicanos Modernos, MCMXIX.

CASTELL, Alburey, *An Introduction to Modern Philosophy*, Minnesota, University of Minnesota-The MacMillan Company, 1943.

CASTRO, Américo, *España en su Historia, Cristianos, Moros y Judíos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel, "Los Trabajos de Persiles y Segismunda", en *Obras Completas*, Madrid, Edición de M. Aguilar, 1946.

COLMEIRO, Manuel, *Historia de la Economía Política en España*, 2 v, Madrid, Imprenta de Cipriano López, 1863.

_____, *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVII y XVIII*, sin fecha ni lugar de impresión, (se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, Ref.: K-II-61).

COLOMA, P. Luis y R. Risco, *Fray Francisco Cisneros*, México, Editorial Latino-Americana, 1943.

CORONADO, Consuelo G., *El diálogo hispano-inglés* (Tesis de Maestría en Historia), México, Facultad de Filosofía y Letras, 1947.

COSSÍO, Francisco de, *Carlos V*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1941.

CUATROCASAS, Juan, "Significación del Filipismo", *Cuadernos Americanos*, n. 3 (mayo-junio), México, 1947.

CUE CÁNOVAS, Agustín, "España a fines del siglo XV y principios del XVI", *El Nacional* (11-VII-1944), México, D.F.

_____, "España. Siglos XV y XVI", *El Nacional* (10-VII-1944), México, D.F.

_____, "España antes de la Conquista", *El Nacional* (25-VII-1944), México, D.F.

CUMING, Thomas, *The Religious Background of American Culture*, Boston, Little Brown and Company, 1950.

DANIÉLOU, Jean, *Témoignage d'un Catholique*, (véase Marc Boegner).

DAWSON, Chistopher, *Progress and Religion: An Historical Enquiry*, London, Longman, Green and Co., 1929.

Decreto relativo a los monopolios pasando por la ciudad de Colonia en 1512 (véase Justus Buchler).

DILTHEY, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (versión de E. Ímaz), México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

DOUSSINAGE, José M., *La política internacional de Fernando el Católico*, Madrid, Espasa y Calpe, S.A., 1944.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, New York, Charles Scribner & Sons, v. V.

Encyclopedia of the Social Sciences, New York, The MacMillan Company, 1937.

ELLUL, Jacques, *La Réforme aujourd'hui* (véase Marc Boegner).

ENGELS, Federico, *La guerra de campesinos* (publicado junto con *La dialéctica de la naturaleza*), México, Ediciones Pawlov, sin año de impresión.

FAIRBAIRN, A.M., *Calvinism and the Reformed Church* (*apud, The Cambridge Modern History*), New York - Cambridge, The MacMillan Company, 1907, v. II.

FISHER, H.A.L., *A History of Europe*, London, Edward Arnold & Co., 1940.

FOERSTER, Worman (editor), *American Poetry and Prose*, Cambridge, Mass., Houghton Mifflin Company-The Riverside Press, 1947.

FUENTE, Vicente de la, *Historia eclesiástica de España*, 5 v., Barcelona, Librería Religiosa, 1855.

GANZ, Fedor, *Ensayo marxista de la historia de España*, Madrid, Editorial Cenit, 1934.

GAOS, José, *Pensamiento de lengua española*, México, Editorial Stylo, 1945.

———, "Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano", en *Cuadernos Americanos*, núm. 2 (marzo-abril), México, 1943.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Españoles en el Sudán*, Madrid, Revista de Occidente, t. 1, 1935.

GARCILASO DE LA VEGA, véase Vega, Garcilaso de la.

GIMÉNEZ SOLER, Andrés, *Fernando el Católico*, Barcelona, Editorial Labor, 1941.

GOGUEL, Maurice, *Témoignage d'un Historien* (véase Marc Boegner).

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948.

GONNARD, René, *Historia de las doctrinas económicas*, Madrid, Editorial M. Aguilar, 1938.

GOOCH, G.P., *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, 2a. edición con notas suplementarias y apéndices de H.J. Laski, Cambridge, Cambridge University Press, 1927.

GRACIÁN, Baltazar, *El Criticón*, 2 v., Buenos Aires, Biblioteca Mundial Sopena, 1940.

GRATIANUS, *Decretvum d. Gratiani, vniversi ivris canonici pontificias constitutiones, et canonicas brevi compendio comprectens venettiis*, Typographia Nicolai Bevilaque, MDLXVII. P Parte II. Causa XII. Q.Y c II ss 1.

GRISAR, Hartman, *Martín Lutero, su vida y su obra*, Madrid, 1934.

HACKER, Helen y Louis Norton, *The Shaping of American Tradition*, New York, Columbia University Press, 1947.

HECKSCHER, Eli F., *La época mercantilista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Erasmistas en el Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Suplemento Literario de "La Nación" (8-X-1938).

HERING, Ernesto, *Los Fúcar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

HUIZINGA, Johan, *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

———, *El Otoño de la Edad Media*, traducción de J. Gaos, Buenos Aires, Editorial de la Revista de Occidente, 1947.

ÍMAZ, Eugenio, "Prólogo" a las *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

———, *Noticiero bibliográfico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, t. II (n. 50).

———, "Notas sobre el libro y el autor", prólogo a la edición del libro de Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951 (Breviarios, n. 51).

Informe del Comité de la Dieta de Worms, 1521 (véase J. Buchler).

Informe sobre los monopolios por un Comité de la Dieta de Nuremberg, 1522-1523 (véase J. Buchler).

JASTROW, J., *Historia Universal*, traducción de V. Latorre, Barcelona, Editorial Labor, 1937.

JIMÉNEZ RUEDA, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España: Los heterodoxos en México*, México, Imprenta Universitaria, 1946.

KOHLER, W., "Reformation", artículo en la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v. VIII.

KOHN, Hans, *Historia del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

KREUZ, Unterm, *Martin Luther. Eine Auswahl aus der Schriften des Reformators*, Stuttgart, De. Georg Helbig y Alfred Kröner, 1938.

LASKI, Harold J., *El liberalismo europeo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1939.

LATANÉ, John Holladay, *A History of the United States*, New York, Allen & Bacon, 1921.

LATOURETTE, Kenneth Scott, *A History of the Expansion of Christianity, Three Centuries of Advance AD. 1500 - AD. 1800*, 7 v., New York and London, Harper & Brother Publisher, 1939.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, versión de José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

LOYOLA, san Ignacio de, *Ejercicios Espirituales*, Buenos Aires, Editorial Difusión, (sin fecha de impresión).

LUTERO, Martín, *Sobre la Libertad Cristiana; A la Cristiana Nobleza de la Nación Alemana; Contra las Hordas de Campesinos Asesinos y Ladrones; De Usura y Comercio (1524).* (véase J. Buchler).

MADARIAGA, Salvador, *España. Ensayo de Historia Contemporánea*, 4a. edición, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1944.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, edición y versión española de Joaquín Torres Asensio, Buenos Aires, Editorial Bajel, MCMXLIV.

MARX, Carlos, *El Capital*, 3v., versión de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

MATA Carriazo, Juan, "Estudio Preliminar" a la edición de la *Historia del Emperador Carlos V* (véase Pedro Mexía).

MAURY, Pierre, *San Agustín, Lutero y Pascal*, México, Ediciones Alba, 1948.

Mémoires de Luther, écrits par lui-même, traducidas y arregladas por M. Michelet, Paris, Libraire Classique de L. Hachette, 1833.

MEINVIELLE, Julio, *Conquista católica de la economía*, Buenos Aires, 1936.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *La España del Cid*, Madrid, Editorial Espasa y Calpe, 1939.

_____, *Idea imperial de Carlos V*, Buenos Aires, Colección Austral, 1941.

_____, *El idioma español en sus primeros tiempos*, Buenos Aires, Colección Austral, 1942.

MENÉNDEZ y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 8 v., Buenos Aires, Editorial Emecé S. A., 1941.

MERCADO, fray Tomás, *Summa de Tratos y Contratos de Mercaderes*, Sevilla, H. Díaz Impresor, 1571.

MERRIMAN, Roger B., *The Rise of the Spanish Empire*, 7 v. New York, The MacMillan Co., 1925.

MERRY Y COLÓN, Manuel, *Historia crítica de España*, 5 v., Sevilla, Imprenta Almudena, 1892.

MEXÍA, Pedro, *Historia del emperador Carlos V*, Madrid, Espasa y Calpe, S. A., 1945.

MILTON, John, *Works*, New York, Columbia University Press, 1931.

MONTESINOS, José, *Algunas notas sobre el Diálogo de Mercurio y Carón*, Madrid, Revista de Filología Española, 1929, t. XVI.

_____, "Prólogo" a la edición del *Diálogo de Mercurio y Carón* (véase Alfonso de Valdés).

_____, "Introducción" al *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (véase Alfonso de Valdés).

MORRIS, William y E. Belfort Bax, *Socialism, its Growth & Outcome*, London, S. Sonnensheim & Co., New York, C. Scribner's Son, 1893.

MOSÉN, Diego de Vera, *Crónica de los Reyes Católicos*, Madrid, Edición de la Revista de Filología Española, 1927, Añejo VII.

NIEBUHR, Richard, "Non-Lutherans", artículo en la *Encyclopaedia of the Social Sciences*.

NORTHROP, F.S.C., *El encuentro de Oriente y Occidente*, México, E.D.I.A.P. S. A., 1948.

O'BRIEN, G., *An Essay on the Economic Effect of Reformation*, London, Burns Cates & Wasbourne, 1923.

O'GORMAN, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947.

_____, *La conciencia histórica de la Edad Media*, México, Colegio de México, 1942.

_____, Curso sobre historia de América, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1943.

_____, *Fundamentos de la historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942.

_____, "Prólogo" a la antología de [Gonzalo Fernández de] Oviedo publicada bajo el título de *Sucesos y diálogo de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.

———, *Navegaciones colombinas*, México, Biblioteca Enciclopédica Popular, 1949.

———, "Prólogo" a la *Antología del pensamiento político de fray Servando Teresa de Mier*, México, Imprenta Universitaria, 1945.

———, Curso de Historia de la Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1948.

ORTEGA Y GASSET, José, "Cultura Mediterránea" en *Obras*, Madrid, Editorial Espasa y Calpe, S. A., 1943.

———, *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, Madrid, Publicación de la Revista de Occidente, 1944.

PALACIOS RUBIOS, Antonio de, *Tratado del esfuerzo bélico-heroico*, Madrid, Edición de la Revista de Occidente, 1941.

PALERM VICH, Angel, "El industrialismo y la decadencia", ensayo en *Presencia*, n. 5 y 6, México, 1949.

PAZ Y MELIÁ, A., *Cancionero y Obras de Fernando de la Torre*, Dresde, 1907.

PÉREZ DEL PULGAR, Hernán, *Crónica de los Reyes Católicos*, Biblioteca de Autores Españoles, t. LXX, v. 3.

PERRY, Ralph Barton, *Puritanism and Democracy*, New York, The Vanguard Press, 1944.

PONCE, Aníbal, "Examen de la España actual" en *México Agrario*, n. 2, abril-junio, v. V, México, 1943.

PRAMPOLINI, Santiago, *Historia Universal de la Literatura*, 13 v., Buenos Aires, U.T.E.H.A.

QUINTANILLA, fray Pedro de, *Archetypo de virtudes, espexo de Prelados el venerable Padre y siervo de Dios, F.F. Ximénez de Cisneros* por el principal Colegio Mayor de San Ildefonso, Universidad de Alcalá de Henares, Palermo, 1653.

RANKE, Leopoldo von, *La monarquía española de los siglos XVI y XVII*, traducción de Manuel Pedroso, México, Editorial Leyenda, 1940.

_____, *Historia de los papas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

RÍOS, Fernando de los, *Religión y estado en la España del siglo XVI*, Nueva York, Edición del Instituto de las Españas, 1927.

ROBERTSON, H. M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.

ROLL, Eric, *Historia de las Doctrinas Económicas*, versión española de Daniel Cosío Villegas y Javier Márquez, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

ROUX, Hebert, *Doctrine Réformée*, (véase Marc Boegner).

SAAVEDRA, Diego de, *Corona gótica castellana*, Biblioteca de Autores Españoles, t. XXV.

SÁNCHEZ SARTO, Manuel, "Elogio de la Lealtad", en *Cuadernos Americanos*, n. 1, enero-febrero, México, 1950.

SCHMIDT, Albert-Marie, *Pensée Protestant et Génie Français* (véase Marc Boegner).

SCHNEIDER, W., *Historia de la filosofía norteamericana*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950.

SEE, Henry, *Origen y evolución del capitalismo moderno*, 3a. edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

SEIGNOBOS, Charles, *Historia comparada de los pueblos de Europa*, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A., 1940.

SIERRA, Vicente D., *El sentido misional de la conquista de América*, Buenos Aires, Editorial Orientación Española, 1942.

SILVA HERZOG, Jesús, "Los Estados Unidos o la Unión Soviética", en *Cuadernos Americanos*, n. 3, mayo-junio, México, 1950.

STARKIE, Walter, *La España de Cisneros*, Buenos Aires- Barcelona, Editorial Juventud Argentina, S.A., 1945.

STOKES, Anson Phelps, *Church and State in the United States*, 3v., New York, Harper & Brothers Publisher, 1950.

TAWNEY, Henry, *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, London, John Murrays Pub., Albermarle Street, 1926.

THAYER, William Makepeace, *Tact, Push and Principles*, Boston, J.H. Earle, 1881.

TORRE, Fernando de la, *Cancionero,* Dresde, 1907.

TOWNSEND, Harvey Gates, *Philosophical Ideas in the United States*, New York-Boston, American Book Company, 1934.

TOYNBEE, Arnold Joseph, *A Study of History*, texto abreviado por D.C. Sommerwell, New York & London, Oxford University Press, 1947.

TROELTSCH, Ernst, *Protestantism and Progress*, translation of W. Montgomery, New York, Putnam's Sons, 1912.

_____, *The Social Teaching of the Christian Churches*, translation of Olive Wyont, The Macmillan Co., New York, 1931.

_____, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

UNDERHILL, Evelyn, *Worship,* 2a. edición, New York, Harper & Brothers, 1937.

VALDÉS, Alfonso de, *Diálogo de Mercurio y Carón*, Madrid, Ediciones La Lectura, 1929 (Clásicos Castellanos).

_____, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Madrid, Ediciones La Lectura, 1928 (Clásicos Castellanos).

VASCONCELOS, José, *Manual de historia de la filosofía*, Madrid-México, Editorial Botas, 1940.

VEGA, Garcilaso de la [el Inca], *Comentarios Reales*, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1943, 2 v.

VERA, Mosén, Diego de, véase Mosén.

VIGÓN, Jorge, *Milicia y regla militar*, Madrid, Editorial Epesa, 1949.

VITORIA, Francisco de, *De Indis*, en *Classics of International Law*, Washington, Carnegie Institution, 1916.

WEBER, Alfred, *Historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

WEBER, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducción de Talcott Parsons, London, George Allen & Unwin Ltd., 1930.

———, *Historia económica general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

WEISBACH, Werner, *El barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa y Calpe, 1942.

WERKMEISTER, William Henry, *A History of Philosophical Ideas in America*, New York, The Ronald Press Company, 1949.

WHIPPLE, Edwin P., *The Great Speeches and Orations of Daniel Webster, with an Essay on Daniel Webster as a Master of English Style*, Boston, Little Brown & Company, 1879.

WIGGLESWORTH, Michal, *The Day of Doom* (Massachusetts, 1662; fragmentos) (véase W. Foerster).

WISH, Willian Harvey, *Society and Thought in Early America*, New York-London-Toronto, Longmans, Green and Co., 1950.

XIRAU, Joaquín, "Humanismo español", *Cuadernos Americanos*, n. 1, enero-febrero, México, 1942.

ZABALETA, Juan de, *El Día de Fiesta*, Barcelona-Buenos Aires, Editorial Molino, 1941. (Colección Literatura Clásica).

ZAVALA, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, El Colegio de México, 1941.

———, *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, introducción de Genaro Estrada, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1937 (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas).

———, "Letras de Utopía", *Cuadernos Americanos*, n. 2, marzo-abril, México, 1942.

ZEA, Leopoldo, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949.

ZWEIG, Stefan, *Castalión contra Calvino*, Buenos Aires, Editorial Juventud Argentina, 1940.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Acuña, Hernando de, 53
Adams, John, 158
Adams, Samuel, 158
Adán, 57, 86, 102, 107
Alatorre, Antonio, 37
Alejandro IV (Conradino, papa), 42
Alfonso III (de España), 42
Alfonso X (el Sabio, de España), 42
Almanzor, 42
Altamira y Crevea, Rafael, 32, 33
Amyraut, Moise, 145
Aranguren, José Luis, 11
Aristóteles, 78, 85, 147, 148, 173, 176
Arminius, Herman Jacobus, 144
Arniches, Carlos, 158
Aspiazu, Joaquín, 24
Augsburgo (Conferencia de), 107
Augsburgo, Paz de (1555), 55
Austria, Juan de, 40
Ávila, Pedro Arias de, véase Pedrarias, 40
Ayala, Baltasar de, 54
Ayala, Francisco, 54

Bacon, Francis, 85, 86
Bacon, Rogerio, 83, 84, 87
Balmes, Jaime Luciano, 162
Barbanza, José, 74, 78, 99
Barbarroja, 58
Bataillon, Marcel, 37, 50, 52, 54, 71
Bax, Belfort, 150
Baxter, Richard, 126, 129, 180
Bayardo [Pierre Terrail de], 31
Becker, Carl L., 157, 158
Beer, Max, 75
Beik, P., 75
Belloc, Hilaire, 82
Bentham, Jeremy, 163
Berdaieff, Nicolás, 94
Berkeley, George, 85
Bertrand, Luis, 35
Beza, Theodore, 154, 156
Bilbao, Francisco, 161, 171
Bloch, Marc, 17
Boegner, Marc, 68, 114
Borgia, César, 29
Bosc, Jean, 113, 141, 142
Bossuet, Jacobo Benigno, 91, 92
Braudel, Fernand, 8
Brentano, L., 11, 121, 174
Brodrick, J., 123
Buchler, Justus, 75, 76, 90, 94, 103, 178, 199
Burckhardt, Jacobo, 9, 10, 78, 106, 133
Burke, Robert Bale, 83

Calderón de la Barca, Juan, 89
Calvillo, Manuel, 49

Calvino, Juan, 17, 18, 25, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 143, 144, 145, 148, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 164, 165, 166, 169, 179, 180, 192, 193, 195, 196
Capmany [¿Antonio de?], 186
Carande, Ramón, 73
Cardier, Jean, 102, 146
Carlos I (de Inglaterra), 14, 30, 39, 41, 44, 47, 48, 72, 144
Carlos II (de España), 61
Carlos V de Alemania y I de España, 39, 43, 45, 46, 48, 50, 51, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 71, 73, 80, 183, 188
Carnegie, Andrew, 131
Carner, José, 158
Carvajal, familia, 71
Casas, fray Bartolomé de las, 55
Caso, Alfonso, 151
Caso, Antonio, 81
Castell, Alburey, 185
Castro, Américo, 33, 43, 186
Cayetano, cardenal (Tomás del Vío), 79, 177
Cervantes Saavedra, Miguel de, 16, 89
Cisneros, Francisco Jiménez de, 16, 29, 52, 69, 70, 71, 72
Clemente VII (papa), 53, 59
Colmeiro, Manuel, 172
Coloma, Luis, 70
Colón, Cristóbal, 33, 34, 36, 37, 60
Compromiso de Caspe, 29
Concilio de Constanza, 67
Concilio de Trento, 51, 92
Constantino (emperador romano), 41
Cornuailles, Ricardo, 42
Coronado, Consuelo, 48
Cossío, Francisco de, 39
Covarrubias, Diego de, 55
Cristo, 31, 32, 34, 35, 48, 56, 59, 66, 68, 74, 90, 91, 93, 95, 96, 103, 143, 148, 152, 169, 173
Cromwell, Oliver, 142
Cuatrocasas, Juan, 51
Cuming, Thomas, 111
Cusa, Nicolás (el Cusano), 24

Chaplin, Charles, 130

Danielou, Jean, 68, 96, 108
Dawson, Christopher, 157
Defoe, Daniel, 16, 87, 88, 89
Dewey, John, 156
Díaz del Castillo, Bernal, 30
Diego José, fray, 31
Dieta de Francfort, 42
Dieta de Nuremberg, 76
Dieta de Worms, 48, 76
Dilthey, Wilhelm, 8, 25, 74, 94, 105, 122, 125, 195
Doussinage, José M., 37
Duns Escoto, Juan, 84, 84–, 90, 87, 174

Eckart, Juan, 76
Edwards, Jonathan, 107
Ellul, Jacques, 68, 95, 142
Emerson, Ralph Waldo, 156
Engels, Federico, 75, 165, 180
Enrique IV (de Castilla), 43
Enrique IV (de Francia), 55
Enrique VIII (de Inglaterra), 54, 57, 58, 59, 60, 79, 82
Epicuro, 102
Erasmo de Rotterdam, 37, 52, 79, 98, 99
Escalante, Bernardino, 31
Eugenio IV (papa), 69
Eva, 107

Faber, Juan, 59
Fairbairn, A. M., 103
Fanfani, A., 11
Felipe II (de España), 40, 59, 61
Fernández de Oviedo, Gonzalo, 48
Fernández, Miguel Joseph, 93
Fernando de Aragón el Católico, 29
Fernando VI (de España), 172
Fisher, H. A. L., 53, 54
Fisher, G., 174
Foerster, Worman, 102, 158, 192
Fourier, François-Marie Charles, 165
Francisco I (de Francia), 54, 57, 58, 60, 72
Franklin, Benjamín, 128
Fugger (Fúcar), 72

Ganz, Fedor, 36, 184
Gaos, José, 8, 84, 85, 120
García Gómez, Emilio, 38
Gatinara, 49, 50, 51
Génova, Jorge de, 186
Gerson, Juan de, 67
Gibelinos, 59
Giménez Soler, Andrés, 33
Goguel, Maurice, 108
Golob, E. O., 75
Gómez de Castro, Álvaro, 72
Gonnard, René, 173, 177
González Casanova, Pablo, 171
González, Fernán, 177
Gooch, G. P., 142
Gracián, Baltazar, 16, 81, 89
Gratianus (El Canonista), 169
Grisar, Hartman, 80
Grocio, Hugo, 54, 170
Groethuysen, Bernad, 11
Güelfos, 59
Guevara, fray Antonio de, 51

Hacker, Louis Norton, 168
Hall, T. C., 110
Hamilton, Alexander, 158
Heckscher, Eli F., 68
Heidegger, Martín, 8, 127
Helbig, Georg, 91, 101
Henríquez Ureña, Pedro, 37
Henry, Patrick, 158
Hering, Ernesto, 72
Hesse, Eoban, 73, 74
Hobbes, Thomas, 151, 156, 163
Hooker, Richard, 85
Huizinga, Johan, 65, 120, 135
Huss, Juan, 66, 67, 73

Hutten, Ulrico von, 73, 74

Ímaz, Eugenio, 24, 37, 55, 56, 78
Isabel de Sevilla, 45
Isabel la Católica, 29, 30, 32, 37, 51

Jaime I el Conquistador (de Cataluña), 186
James, William, 156
Jastrow, J., 55
Jefferson, Thomas, 137, 155, 157, 158, 160, 195, 196
Jena, 174
Jesucristo, véase Cristo
Jiménez Rueda, Julio, 71
Juan XXII (papa), 67

Kapp, K. W., 75
Knox, John, 122, 125
Kohler, W., 80
Kohn, Hans, 57, 119, 120, 145, 154, 170, 171
Kreuz, Unterm, 91
Kröner, Alfred, 91

Lang, el Griego, 78
Laski, Harold, 124, 142, 167, 168, 169, 170, 171, 179, 180
Lastarria, José Victorino, 161, 171
Latané, John H., 137
Latourette, Kenneth Scott, 123
Le Goff, Jacques, 17
León X (papa), 42, 78
León XIII (papa), 192
Locke, John, 155, 156, 157, 158, 195, 196
Loyola, san Ignacio de, 72, 109
Luis XI (de Francia), 29
Lutero, Martín, 18, 25, 51, 65, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 111, 121, 122, 127, 145, 151, 152, 169, 178, 179, 189, 190, 191, 192

Madariaga, Salvador, 29
Madison, James, 155, 156, 158, 196
Mahoma, 36
Mai, Miguel de, 52
Malthus, Thomas Robert, 157
Maquiavelo, Nicolás, 29, 53
Martino V (papa), 69
Mártir de Anglería, Pedro, 40
Marx, Carlos, 163, 165, 166, 179, 184
Mata Carriazo, Juan, 52
Maury, Pierre, 97
Maximiliano (emperador de Alemania), 37
Mayer de Egg, Juan, 79
Medina Sidonia, duque de, 33
Meinvielle, Julio, 24, 192
Melanchton, Felipe, 51, 90, 107, 179
Menéndez Pidal, Ramón, 42, 45, 46, 50, 51
Menéndez y Pelayo, Marcelino, 47, 48, 71

Mercado, fray Tomás, 177, 178, 180
Mercurio, 150
Merriman, Roger B., 43, 44
Merry y Colón, Manuel, 69
Mexía, Pedro, 51, 52
Meyer, Eugenia, 12
Michelet, M., 97
Milton, John, 16, 87, 143, 144
Miquelez, padre, 59
Moctezuma Xocoyotzin, 38
Mohamed II, 41
Mohamed IV, 41
Molina, Luis de, 55
Molinos, Miguel de, 71
Montesinos, José de, 50
Montgomery, W., 106, 108
Moro, Tomás, 37, 59
Morris, William, 150
Motolinía, fray Toribio de Benavente, 71
Moulin, Pierre du, 144

Nájera, abad de, 52
Nebrija, Antonio de, 44, 45
Nicolás V (papa), 34
Niebuhr, Richard, 117
Nietzsche, Federico, 8, 61, 193
Northrop, F. S. C., 85, 150

O'Brien, George, 25, 110, 119, 12, 131, 134, 136, 158, 160
Occam, Guillermo, 84, 87
O'Gorman, Emundo, 8, 31, 35, 36, 37, 47, 78, 147, 162, 164
Ortega y Gasset, José, 8, 73, 186
Ortega y Medina, Juan A., 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 148
Ovidio, 151
Owen, Robert, 165

Palacios Rubios, Juan de, 30, 31
Palerm Vich, Ángel, 36, 70
Parsons, Talcott, 107, 111
Pascal, Blas, 97, 108
Paulo V (papa), 56
Pavía (batalla, 1525), 46
Paz y Meliá, A., 43
Pedroso, Manuel, 40
Pérez del Pulgar, Hernán, 30
Perry, Ralph Barton, 126, 157, 158
Persiles, 89
Petty, William, 11
Pitágoras, 147
Platón, 77, 78
Ponce, Aníbal, 184
Prampolini, Santiago, 74
Price [¿], 156
Priestley [¿], 156

Quijote, don, 61
Quintanilla, fray Pedro, 70

Ramus, Petrus, 143
Ranke, Leopold von, 40, 78
Rebolledo, conde de, 31
Rembrandt, H. van Rijn, 135
Reyes Católicos, 16, 30, 32, 34, 35, 49, 52, 69, 186, 188

Ríos, Fernando de los, 55, 56, 59
Ripalda, padre, 104 105
Risco, P., 70
Robertson, H. M., 122, 123
Robinson [Crusoe], 87, 88, 89
Roll, Eric, 174
Rousseau, Juan Jacobo, 163
Roux, Hebert, 101, 107
Ruiz de Mota, Pedro, 43, 46, 47

Saavedra, Diego de, 43
Sacro Imperio Romano Germano, 41, 82
Sahagún, Bernardino de, 71
Saint-Simon, Claude Henri, 165
Salamanca, Gabriel de, 59
Salmasius, 144
Salomón, 108
San Agustín, 77, 78, 96, 97, 102, 108, 167, 174
San Antonio, obispo de Florencia, 172
San Francisco, 70
San Ignacio, véase Loyola, San Ignacio de
San Jerónimo, 173
San Pablo, 36, 77, 96, 173
Sánchez, Rafael, 34
Sánchez Sarto, Manuel, 155
Sancho Panza, 87
Santiago Matamoros, 30
Santo Tomás de Aquino, 78, 113, 154, 155, 160, 165, 167, 168, 172, 174, 175, 177, 178, 187
Sarmiento, Domingo Faustino, 171
Sauerman, Jorge, 43, 46
Schmidt, Albert Marie, 114
Schneider, W., 144
Schreiber, Edmund, 174
See, Henry, 133, 179, 180
Segismundo, 89
Segismundo de Luxemburgo, 66
Seignobos, Charles, 119
Selim I, 41
Selkirk, Alexander, 88
Serrano, Pedro, 89
Servet, Miguel, 71, 181
Siegfried, André, 68, 114
Sierra, Vicente D., 24, 160, 192
Silva Herzog, Jesús, 131
Small, William, 155
Smith, Adam, 156, 157
Sócrates, 78
Sombart, Werner, 11, 124, 135, 136
Sommerwell, D. C., 55
Soria, Lope de, 52
Soto, Domingo de, 54
Stajanov, Alexi, 130
Starkie, Walter, 72
Stokes, A. P. M., 142, 155, 156
Suárez, Francisco, 49, 55, 170

Tawney, Henry Richard, 11, 24, 25, 94, 115, 122, 123, 124, 152, 165, 167, 174
Temple, William, 11
Tetzel, Juan, 78
Thayer, William Makepeace, 132
Toniolo, Giuseppe, 11
Tordesillas, Junta de, 47
Torre, Fernando de la, 43
Townsend, Harvey Gates, 126

Toynbee, Arnold J., 10, 33, 55, 73, 148
Troeltsch, Ernst, 24, 25, 106, 108, 109, 116, 120, 131, 138, 155, 161, 179, 190, 193
Turgot, Robert Jacques, 157

Ucello, Paolo, 31
Unamuno, Miguel de, 8, 108
Underhill, E., 85
Universidad de Alcalá, 70
Universidad de Bolonia, 43
Universidad de Erfurt, 73
Universidad de Oxford, 84
Universidad de París, 67
Universidad de Praga, 66
Universidad de Princeton, 155
Universidad de Wittemberg, 73

Valdés, Alfonso de, 49, 50, 51, 54, 59, 110
Valera, Zipriano de, 101, 104
Vasconcelos, José, 76
Vázquez Menchaca [¿], 55
Vega, Garcilaso de la (el Inca), 89
Vega y Carpio, Lope de, 16, 43, 52
Velázquez, Diego, 31
Vera, Mosén Diego de, 39
Vigón, Jorge, 30
Vio, Tomás del (véase Cayetano, cardenal), 177
Vitoria, Francisco de, 54, 151, 152, 170
Vives, Luis, 56, 98
Voet (¿Voetius, Gysbert?), 122

Ward, Nathaniel, 157, 172
Wartburg, 79, 90
Washington, George, 158
Weber, Alfred, 76, 146, 148
Weber, Max, 11, 18, 25, 107, 110, 111, 112, 114, 115, 119, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 135, 136, 168, 171, 179, 192
Webster, Daniel, 171
Weisbach, Werner, 31
Werkmeister, William Henry, 114, 125, 135, 138, 156
Whipple, Edwin P., 171
Wigglesworth, Michael, 102
William and Mary, colegio, 155
Wish, Harvey, 85, 107, 114
Witherspoon, John, 155
Wolsey, John (cardenal), 54
Wycliff, John, 66, 67, 94, 191
Wyon, Olive, 138

Xenofonte, 30
Ximénez de Urrea, 31
Xirau, Joaquín, 35

Yawdar, 38

Zabaleta, Juan de, 177
Zavala, Silvio, 37
Zea, Leopoldo, 161, 171
Zenón de Elea, 61
Zweig, Stefan, 141
Zwinglio, Ulrico, 75, 164

Reforma y modernidad

editado por el Instituto de Investigaciones
Históricas, UNAM, se terminó de imprimir en Programas
Educativos, Calzada Chabacano 65, local A,
Col. Asturias, C. P. 06850, México, D. F., el 20 de febrero
de 1999. Su composición y formación tipográfica se hizo
en tipo Gáramond de 11:12, 10:11 y 8:9 puntos,
en Sigma Servicios Editoriales, S. C., supervisada
por Ramón Luna Soto.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta
de 500 ejemplares y estuvo al cuidado
de Juan Domingo Vidargas del Moral

El libro *Reforma y modernidad*, producto de la pluma temprana de Juan A. Ortega y Medina, desmenuza con ánimo penetrante las doctrinas de la Reforma y su proyección secularizada como clave para comprender tanto la modernidad anglosajona como la antimodernidad hispana. Junto con *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica* y *La evangelización puritana en América*, forma parte de la trilogía con la que el autor buscó interpretar la mentalidad del mundo inglés y norteamericano.

En un texto erudito, como tantos del maestro, se establece la relación entre el calvinismo y las ideas de libertad, igualdad, individualismo, así como con el moderno estado-contractualista. El trabajo advierte y atiende de esta manera la necesidad de comprender la conciencia del mundo puritano, calvinista, anglo y sajón como herramienta para entender lo hispanoamericano.

Ilustraciones. Izquierda: *El prestamista*, 1514, Quenpin Mepsys
Derecha: *El pequeño mendigo*, 1650, Bartolomé Esteban Murillo

ISBN 968-36-7403-8